

عبدالله العروي

مفهوم الحرية

Bibliotheca Alexandrina
0027544

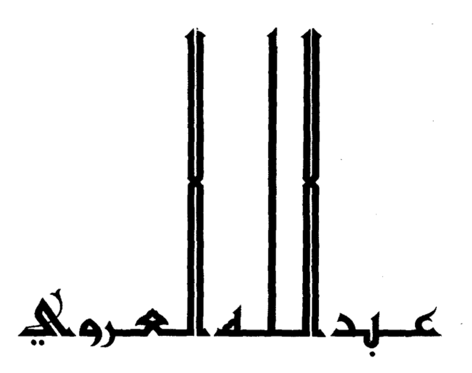

مفهوم
الحرية

* عبد الله العروي : مفهوم الحرية .

* جميع الحقوق محفوظة

* الطبعة الرابعة ١٩٨٨

الناشر: المركز الثقافي العربي ص.ب ١٣/٥٨٨١ شوران ـ بيروت: لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب



مفهوم الحرية



المركز الثقافي العربي

تمهيـــد

إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل الى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء. لهذا السبب نحرص على البدء بوصف الواقع المجتمعي: آخذين المفاهيم أولا كشعارات تحدد الأهداف وتنير مسار النشاط القومي. وانطلاقا من تلك الشعارات نتوخى الوصول الى مفاهيم معقولة صافية من جهة ونلتمس من جهة ثانية حقيقة المجتمع العربي الراهن..رافضين البدء بمفاهيم مسبقة نحكم بها على صحة الشعارات الى جانب تخلينا عن لعبة تصور واقع خيالي نعتبره مثلا أعلى نقيس عليه الشعارات، لأننا نعتقد أن ايسر مدخل الى روح أي مجتمع هو مجموع شعارات ذلك المجتمع.[1]

هذه هي الطريق التي سنسلكها ونحن نعالج مسألة الحرية في المجتمع العربي المعاصر.

لعل كلمة حرية اكثر كلمات القاموس السياسي استعمالا عند عرب اليوم، حتى الكلمات التي تنافسها في الذيوع، كاستقلال وديمقراطية وتنمية، تستعمل في الغالب مرادفة لها بحيث لا نكاد نجدها الا ملتصقة بها وموضحة لها.

يرفعُ الفرد شعار الحرية داخل أسرته، والمرأة في وجه زوجها، والطفل ازاء أبيه، والاقلية في مقاومة الأغلبية، والامة في مصارعة اعدائها. ويخفي الشعار أهدافا متباينة

(1) بشرط أن نأخذ الشعارات كمادة للتحليل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي، كرمز لما هو موجود ولما هو ناقص في المجتمع. ان الانطلاق من الشعارات يستلزم استيعاب المنطق الجدلي، والا أصبحت العملية تبريرا للواقع.

أشد التباين: يفهم الفرد من الحرية الانفلات من العادات والمرأة الاستقلال بارثها وأجرتها والعائلة القروية تحرير الأرض المملوكة من حقوق العشيرة، والطبقة التجارية التخفيف من الضرائب والغاء تقنين المعاملات، والامة انهاء عهد الفقر والجهل والمرض والبطالة.

يطرح الشعار كمسلمة لا تحتاج الى تبرير او تأصيل، يقول الفرد: انا حر ويعني انه حر حيث يريد الحرية؛ يكفي التعبير عن ارادته ليكون حرا بالفعل، تقول الطبقة او الجماعة او الامة: انا حرة وتعني لا بد ان اكون حرة لأحقق اهدافي وأؤكد هويتي. لا محل في هذا المستوى للمطالبة بالتبرير. التبرير هو التقرير والتأكيد. ان الحرية هنا وسيلة لتحقيق هدف معين: تطور امة، اثراء طبقة، ازدهار شخصية. يوجد اذن دافع للمطالبة بالحرية، وهذا الدافع هو المبرر للمطالبة.[2]

صحيح ان كل من يطالب بالحرية لا يقف عند المطالبة ويلجأ الى مبررات دينية، فلسفية، تاريخية، علمية. لكن من الخطأ ان نقبل تلك المبررات على ظاهرها. انها تستعمل فقط لاثبات المطلب المتوخى من الحرية، أو بعبارة أخرى، لتحقيق الصورة التي تكتسيها الحرية في ذهن من يطالب بها. اذا سمعنا شخصا يطالب بالحرية لا يجب أن نسأله: ما هي الحرية؟ بل: كيف تتصورها الآن؟ اذا قال: الحرية هي أن افعل كذا وكذا. فذلك هو السبب الحقيقي، ذلك هو المبرر الفعلي لرفعه شعار الحرية.

بيد ان العرب المعاصرين لا يستعملون كلهم كلمة حرية بمعنى واحد. هناك جماعة متخصصة، يكونها الفلاسفة، تبحث في مفهوم الحرية وتطرح السؤال: ماهي الحرية؟ لاتقول: ماذا تعني بالنسبة لهذا الفرد او لهذه الطبقة، بل ماهي الحرية بالنسبة للانسان كانسان. يلتقي هنا الفلاسفة العرب المعاصرون بفلاسفة الماضي وفلاسفة اليوم. ويرون المشكل في اطار علاقة الذات باللاذات. يتصورون الذات عقلا او نفسا او جوهرا او مطلقا، ثم يتصورون اللاذات مادة او جسما او طبيعة او مخلوقا، فيتصورون الحرية قدرة او استطاعة او كسبا. قد يولدون الذات من اللاذات او العكس، لكنهم يتفقون جميعا في نظرتهم الى الحرية كمفهوم مجرد يطبق على مثل معين. يعالجون المسألة بطرق مختلفة من تحليل

(2) هذا أصل كثير من المفارقات. يظن البعض ان الوعي بضرورة الحرية دليل على وجود الحرية. في الواقع هو دليل على صحة شعار الحرية، لأن رفع شعار الحرية يُعين بالفعل على تحقيق اهداف معينة، وتصبح تلك الأهداف عند تحقيقها اسباباً ومبررات للمطالبة بالحرية. لكن ليس في هذا أدنى دليل على ممارسة الحرية ولا حتى على امكانية تلك الممارسة.

لغوي الى وصف وجودي الى افتراض ما ورائي ، ويستعملون اساليب متباينة من صور شعرية الى معقولات مجردة ، لكنهم ينظرون دائما الى الحرية كمطلق.

ان البحث الفلسفي في الحرية تافه جدا لأنه لا يبرهن ، ولا يمكن ان يبرهن بحال ، على الحرية الواقعية. يحس القارىء العربي في الظروف القاسية الراهنة ان التحليلات الفلسفية لا تساوي شيئاً. كل من ظن انه رسخ قواعد الحرية في العالم الملموس بمجرد انه تصورها وحددها يستحق بالفعل السخرية والاستهزاء. لكن الفيلسوف الذي يعتبر عمله مدخلا لدراسة طرق الابداع والتغيير يستحق بالعكس التقدير والتشجيع. ان التوضيح الفلسفي يثبت مدى قدرتنا على تمثل الحرية. حينما نعي حق الوعي ان تحليل المفاهيم هو وسيلة لتنوير الذهن وتقويم المنطق نكون قد قطعنا شوطاً بعيداً نحو التقريب بين الفكر والعمل ، او نحو الرفع من مردودية نشاطنا اليومي ، حيث ان الكلمات تجسم مجالات مفهومية تشير الى تجارب والتجارب لا تترجم الى الواقع الاجتماعي الا اذا تم التعبير عنها بطرق مستساغة لدى الجميع.

يعيش الفرد الاجتماعي الحرية اما كتحرُّر وانعتاق واما كخضوع وعبودية. تدور التجربة في اطار الاكثر والاقل ، اطار الظهور والضمور. اذا تعلمت الكتابة والقراءة ازدادت قدرتي على التعامل مع الغير ، واذا مرضت وعجزت عن أداء ثمن الدواء نقصت حريتي ، اذا عاد في مقدوري ان ارشح نفسي لعضوية البرلمان بعد ان كان لي الحق في التصويت فقط ارتفع قدر مشاركتي في التنظيم السياسي ، واذا سحب مني حق المبادرة وعاد يطلب مني فقط ان اقول نعم او لا اثناء استفتاءات متلاحقة انخفض مقدار حريتي السياسية. هكذا يعيش كل واحد منا تجربته اليومية. كل منا يعادل الحرية بمجموع الحقوق المخولة له ويفهم من التحرر انخفاض عدد الممنوعات وارتفاع عدد المباحات.

ان الباحث في العلوم الانسانية الموضوعية لا يفعل سوى اتباع وتطوير هذا الحدس البشري العام. يقيس المؤرخ مقادير تحرير الفرد من خلال تتابع احقاب التاريخ الطبيعي والانساني ، ويقيس العالم الاجتماعي قدرة الفرد في مجتمع ما على التصرف في جسمه ومحيطه العائلي والسياسي.

الحرية اذاً شعار ومفهوم وتجربة.هذا التدرج هو الذي سنتبعه في الصفحات التالية ، هل هو طبيعي؟ اليس العكس هو الصحيح؟اليس الانسب هو ان نبدأ بالتجربة ثم نرتقي منها الى المفهوم وننهي التحليل بالشعار؟

يجب التمييز بين التجربة وبين التعبير عنها.لا يوجد انسان يعيش تجربته بدون ادنى

نعبير عنها . العالم المتجرد نفسه يعبر عن الموضوع بواسطة المؤشرات التي هي كلمات وارقام ورموز . عندما نتأمل نجد ان كل شيء- في التجربة البشرية- ذهني وواقعي في آن واحد . الكلمة عمل والمؤشر كلمة . يقول العالم انه يصف الواقع بلا زيادة . هذا هو هدف العلم وكل العلماء متفقون عليه ، لكن العالم قبل ان يصف يحدد رموزاً والرموز مسبقات لا يستغني عنها أحد . فلا فائدة من نفيها او اللف حولها . الطريقة المعقولة العلمية الموضوعية هي البدء بالوعي بتلك المسبقات ، اي بنقد الكلمات والمفاهيم التي هي وسيلة الوصف . يجب ان يسبق النقد الوصف لكي نعقل ما نصف وما نقول .

الفصل الأول

طوبى الحرية
في المجتمع الاسلامي التقليدي



علينا الانطلاق في بحثنا هذا من واقعة تاريخية محددة.

كان سفراء الدول الاوروبية يطالبون باستمرار، في أوائل القرن الماضي، رؤساء الاسلام بمطالب تدور جميعها حول كلمة حرية: حرية مدنية ودينية لفائدة الاقليات، حرية التعليم لفائدة الارساليات، حرية التجارة والتنقل للتجار الاوروبيين... الخ. وتملك وثائق تثبت ان اولئك الزعماء، والفقهاء منهم بخاصة، لم يكونوا يدركون بالتدقيق ما يعنيه السفراء والقناصلة بالحرية. واذا سئلوا ما هي هذه الحرية التي تطالبون بها؟ اكتفى الاوروبيون بالجواب: «هي سبب رقينا وتقدمنا وعظمتنا».

نكتفي بسرد وثيقتين في هذا الصدد.

يقول المؤرخ المغربي الشهير احمد الناصري: «واعلم ان هذه الحرية التي احدثها الفرنج في هذه السنين هي من وضع الزنادقة قطعا لانها تستلزم اسقاط حقوق الله وحقوق الوالدين وحقوق الانسانية رأسا... وأعلم ان الحرية الشرعية هي التي ذكرها الله في كتابه وبينها رسول الله لأمته وحررها الفقهاء في باب الحجر من كتبهم.»[1] من الواضح ان الناصري لا يجد في مفاهيم الفقه الاسلامي، التي تعوّد

(1) الناصري: الاستقصاء، الدار البيضاء، 1945 ج9، ص 114 و115. كان سلطان المغرب محمد الرابع (1859-1873) قد أصدر مرسوما، تحت تأثير الحكومة البريطانية وبعد أن زاره موسى مونتيفيور زعيم الجالية اليهودية الانجليزية، حاثّا فيه القضاة والولاة على التمسك بقواعد العدل في مباشرة القضايا التي يكون اليهود اطرافاً فيها، لكن يهود المغرب اعتبروا أن المرسوم قد ساواهم في الامتيازات مع الاوروبيين. مما جعلهم يستعلون على المسلمين. فأدى ذلك الى رد فعل عنيف وهذا ما يفسر ملاحظة الناصري.

عليها طول حياته، مفهوما يطابق ما يرمي اليه الاوروبيون. ونجد رد فعل مشابها عند المؤرخ التونسي ابن ابي الضياف رغم أنه عبر مرارا على مناهضته لحكم الباي المطلق. يقول: «لذلك قالت حكماء الافرنج: الرأي حر» ثم يعلق: «ولا يخفى ان الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الانسانية ولا ينافي اخلاق الكمال والدين لانه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصلٌ»[2]. نفهم من التعليق أن المؤلف أوّل الجملة: الرأي حر، على معنى: الرأي للرجل الحر.

يمكن ان نسوق امثلة تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الاوروبي عند مؤلفين اكثر التصاقا بالفكر الغربي مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي. ما يهمنا في هذا المجال ليس مدى دقة فهم وتعبير هذا المؤلف او ذاك، بل كون المجتمع العربي الاسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه اوروبا الليبرالية.

ان كلمة حرية في اللغات الاوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر، والمفهوم كان بديهيا الى حد أنه لا يحتاج في الغالب الى تعريف. اما علماء وفقهاء الاسلام، فأنهم كانوا لا يستعملون عادة الكلمة التي لم تعرف رواجا الا كترجمة اصطلاحية للكلمة الاوروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية. اظن ان هذه نقطة يتفق عليها كل الباحثين من عرب وعجم. يبقى بالطبع مشكل التأويل وتطرح اذن ثلاثة أسئلة مترابطة:

– هل كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو ان تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة اوروبية تستعير منها كل معانيها العصرية بدون ادنى ارتباط بجذرها العربي؟

– هل مفهوم الحرية مأخوذ من الثقافة الغربية، حيث لا وجود له في الثقافة العربية الاسلامية التقليدية؟

– هل ممارسة الحرية منعدمة في المجتمع الاسلامي التقليدي، حيث لم نجد المفهوم في الثقافة ولا الكلمة بمعناها العصري المحدد في القاموس؟

هذه اسئلة لا نطرحها نحن، بل يطرحها المستشرقون لانهم ينطلقون من منهج

(2) ابن ابي الضياف: الاتحاف تونس، ج I، ص 23.

خاطىء ، لكن ، لكي نثبت خطأ المنهج بكيفية واضحة ، نقبل جدلا ان نطرح معهم الاسئلة ذاتها وان نجاريهم في محاولتهم للاجابة عنها(3).

نبدأ بالفحص اللغوي ونلقي نظرة على القاموس.

تحمل مادة حرر أربعة معان متميزة :

– الاول ، معنى خلقي . هو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب. نقرأ في اللسان : الحرة تعني الكريمة ، يقال ناقة حرة ، ويقال : ما هذا منك بحر اي بحسن.

–الثاني ، معنى قانوني . وهو المستعمل في القرآن ، مثلا : تحرير رقبة مؤمنة (سورة النساء ، 92) ، اونذرت لك ما في بطني محررا (آل عمران ، 35) ، وفي كتب الفقه مثلا : ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني)

– الثالث ، معنى اجتماعي . وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين : الحر هو المعفى من الضريبة.

– الرابع ، معنى صوفي . نقرأ في تعريفات الجرجاني : «الحرية في اصطلاح اهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار وهي على مراتب ».(4)

نستخرج من هذا العرض فائدتين . الأولى أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها : حر ، محرر ، تحرير . اما المصدر الاصلي ، حرية ، فانه يستعمل للتمييز بين من كان حرا من الولادة وبين من كان عبدا ثم اعتق . في اللسان : « يقال

(3) انظر مقال حرية في الموسوعة الاسلامية ، تحرير فرانز روزنتهال وبرنار لويس ، ج III ص 609 وما بعدها . قد يقال : من الخطأ مجاراة المستشرقين في طرح الاسئلة كما يطرحونها ، لأن كيفية الطرح تجر الى تبني النتائج . تبدو هذه الملاحظة وجيهة ، لكنها خطيرة لأنها تؤدي الى عدم طرح السؤال اصلا ، اذا قلنا : «هل عرف الاسلام الحرية؟ فنحن امام امرين : اما نرفض السؤال من البداية واما أننا نقبله ونظهر انه لا يعني شيئاً . لا بد هنا من اتباع منطق المجادلة.

(4) نلاحظ ان تتابع هذه المعاني الاربعة يطابق التطور الحاصل في اللغات الاوروبية . لقد اوضح نيتشه في اصول الاخلاق ان المعنى الاول موجود في أوليات جميع اللغات الآرية كما ان القانون الروماني يستعمل المعنى الثاني والقانون الاقطاعي المعنى الثالث والفلسفة الحديثة (ديكارت ، سبينوزا ، كانط) المعنى الرابع.

حر الرجل حرية من حرية الأصل لا حرية العتق. »والفائدة الثانية هي ان المعاني الاربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، اكان ذلك الغير فردا آخر يتحكم فيه من الخارج او قوة طبيعية تستعبده من الداخل. وهكذا يحيلنا القاموس الى مجالين يعبران عن النشاط الانساني: الفقه الذي يحدد كيفية تعامل الانسان مع الانسان، والاخلاق التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الانسان..

ماذا يمكن ان نستنتج من هذا التحليل، بل ماذا يمكن ان نستنتج من كل تحليل لغوي؟ ان اللغة تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ ولذلك لا يمكن انكار اهمية التحليل اللغوي. لكن يجب في نفس الوقت الانتباه الى حدوده. يعتقد الكثيرون اننا نذهب طبيعيا من الكلمة الى المفهوم. هل هذا صحيح؟ كيف نستطيع ان نحدد المجال اللغوي الذي يجب أن نحلله لو لم يكن عندنا مفهوم مسبق؟ من اشار علينا بفتح القاموس في مادة حرر لو لم نكن نعرف ان كلمة حرية هي التي تعبر عن المفهوم الذي هو موجود في ذهننا، وبالطبع المفهوم الموجود في ذهن المستشرقين هو المفهوم الليبرالي للحرية. هل يجب ان نتعجب اذن اذا لم نجد في القاموس ما تصورناه مسبقا في ذهننا؟ لقد بحثنا في القاموس على مادة حرر فقط لاننا كنا نعلم انها تقابل الكلمة الاوروبية التي تعبر عن مفهوم الحرية كما نتصوره مبدئيا، واستخلصنا من القاموس ان الكلمة العربية ضيقة بالنسبة للمفهوم الغربي. اولم نرتكب هنا خطأً منهجيا؟ اولم يكن التحليل اللغوي ناقصا؟ اولم يكن من الواجب علينا، لكي لا نقع ضحية الدور، ان نتحقق من عدم وجود مفردات أخرى تشارك كلمة حرية مفهوم الحرية كما نتمثله حاليا؟! علينا ان ننتقل من اللغة الى الثقافة ومن الثقافة الى التاريخ الوقائعي، بحثا عن كلمات أخرى، عن رموز أخرى، مرادفة لكلمة حرية في مفهومها الحالي[5].

لقد هدانا القاموس الى ميدانين ثقافيين: الفقه من جهة والاخلاق من جهة

(5) وجب التنبيه هنا اننا لا نرمي من وراء هذا البحث في التاريخ عن حقيقة الحرية المعاشة. اننا نبحث عن رموز تشير الى حرية كانت حقيقية ثم ضاعت واصبحت ذكرى أو عن اشارات تدل على رغبة في التخلص من استبداد قائم. وهكذا لم نبرح ميدان التعبير وان تركنا القاموس بالمعنى الضيق.

ثانية .يتعرض الفقه لمسألة حرية التصرف في ابواب معروفة تعالج مسائل الرق والحجر وكفالة المرأة والطفل. ويتضح للقارىء من أول وهلة أن الفقه يربط. مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة. لا تكتمل الانسانية في الفرد الا اذا شرف بالتكليف، اي اذا اصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية. ان الطفل والمعتوه ومن شابهما يستطيعون ان يفعلوا ما يشاؤون لانهم غير مكلفين. حريتهم واسعة لكن انسانيتهم ناقصة. والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل ايضا ان حالة العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل، اي في المروءة، ولذلك يخفض من مسؤولية من لحقت به تلك الحالة. نلاحظ في كل الاحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة وهذا ما عبر عنه الناصري عندما قال ان الحرية عند الافرنج تسقط حقوق الانسانية رأسا معللا حكمه هكذا :«اما اسقاطها لحقوق الانسانية فان الله تعالى لما خلق الانسان كرمه وشرفه بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل وبذلك تميز عما عداه من الحيوان، وضابط الحرية عندهم(6) لا يوجب مراعاة هذه الامور بل يبيح للانسان ان يتعاطى ما ينفر عن الطبع وتأباه الغريزة الانسانية من التظاهر بالفحش والزنا وغير ذلك ان شاء، لأنه مالك امر نفسه فلا يلزم أن يتقيد بقيد ولا فرق بينه وبين البهيمة المرسلة إلا في شيء واحد هو اعطاء الحق لانسان آخر مثله فلا يجوز له أن يظلمه.. »

ان المجتمع الذي يصوره لناالفقه مجتمع مجزأ الى احرار ورقيق، ينقسم فيه الاحرار الى إكفاء ومحجورين، والاكفاء الى رجال ونساء والرجال الى حكام ومحكومين.. توجد المرأة المسترقة في الدرجة السفلى ويوجد في الدرجة العليا الحاكم وهو بالضرورة ذكر حر بالغ عاقل. هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي الى الاكثر قدرة على التصرف شرعا وفي نفس الوقت من الأقل الى الاكثر مروءة وعقلا. فالحرية هي بالتعريف: الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل. الحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته، وهذا التطابق بين الشرع والعقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

(6) اي عند الافرنج.

نلتفت الآن الى الاخلاق وعلم الكلام فنجد ان قضية الحرية تطرح من زاويتين: (اولا) زاوية علاقة العقل بالنفس او الروح بالطبيعة ويصاغ السؤال هكذا : هل يستطيع العقل ان يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟ (ثانيا) زاوية علاقة الارادة الفردية بالمشيئة الالهية ويصاغ السؤال هكذا :هل يمكن ان تعارض الاولى الثانية؟ تتعدد الاجوبة على هذين السؤالين بتعدد المدارس والآراء، غير ان اغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه بكل وضوح المدرسة الاشعرية[7].

ماذا يقول الغزالي الاشعري؟ يجيب على السؤال الاول ان الحيوانات تقبل التغيير فكيف بالانسان؟ يقسم الرجال الذين يتبعون غرائزهم ولا يلتفتون إلى نداء الدين الى أربعة: الغفل، ثم الجاهل الضال وهو من يميز بين القبيح والصالح لكنه لم يتعود على العمل الصالح، ثم الجاهل الضال الفاسق وهو من يعتقد أن الأخلاق القبيحة واجبة مستحسنة، ثم الجاهل الضال الفاسق الشرير وهو من يرى الفضيلة في كثرة الشر. ويختم الغزالي كلامه قائلا: «ليس الهدف هو محو الطبيعة رأسا وإنما الوصول الى الوسط.. بحيث يكون العقل هو الضابط.»[8]

وعلى السؤال الثاني ومسألة علاقة الاختيار البشري بالقدر الرباني يجيب الغزالي :«الاختيار ايضا من خلق الله تعالى والعبد مضطر في الاختيار الذي له. فان الله اذا خلق اليد الصحيحة وخلق الطعام اللذيذ والشهوة للطعام في المعدة وخلق العلم في القلب بان هذا الطعام يسكن الشهوة وخلق الخواطر المتعارضة في ان هذا الطعام هل فيه مضرة مع انه يسكن الشهوة وهل دون تناوله مانع يتعذر معه تناوله ام لا ثم خلق العلم بانه لا مانع ثم عند هذه الاسباب تنجزم الارادة الباعثة على التناول، فانجزام الارادة بعد تردد الخواطر المتعارضة وبعد وقوع الشهوة للطعام يسمى اختيارا ولا بد من حصوله عند تمام اسبابه.. »[9] ان الفرد عندما يشاور نفسه قبل الاقدام على عمل ما يشعر بانه حرٌّ وشعوره صادق، غير ان نتيجة

(7) تفضل اغلبية المسلمين من فقهاء ومحدثين ومتصوفة عدم الخوض في هذه المسائل اصلا. لكن من يخوض فيها يتخذ عادة موقف الاشاعرة.

(8) الغزالي، احياء علوم الدين، ج الثالث ص 54 : باب قبول الاخلاق للتغيير

(9) المرجع ذاته، ج الرابع ص 6 و 7

المشاورة، أكانت اقداما او احجاما، لا يمكن ان تعارض مجال ما قدر الخالق لسببين: (اولا) لأن الاشياء مرتبة ترتيبا معلوما لدى الخالق، و (ثانيا) لأن تلك الاشياء لا يتولد بعضها عن بعض بكيفية تلقائية. فالترتيب المحكم وعدم التولد يضمنان في نفس الوقت العلم والقدرة للخالق والشعور بالحرية للمخلوق [10]. لا يمكن للانسان ان يدعي ان الله لا يعلم افعاله او انه يعلمها بعد وقوعها فقط او ان ينسب لنفسه نتيجة مشاورته وعمله، لكن في نفس الوقت لا يمكن نفي قدرة الانسان على مراجعة نفسه ومشاورتها.

نكون هكذا قد اكملنا بالتحليل الثقافي التحليل اللغوي. لم نجد في الفقه والاخلاق اشياء جديدة لم نمر بها في القاموس. ان المفاهيم التي يلجأ اليها الفقه وعلم الكلام والتي تقترب من مفهوم الحرية كما نتصوره الآن تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه واخيه في الانسانية، فهي قانونية اخلاقية، اما مفهوم الحرية، كما تصوره القرن التاسع عشر وكما ورثناه عنه كليا او جزئيا، فانه يدور حول الفرد الاجتماعي، اي الفرد كمشارك في هيئة انتاجية. كان المجال التنظيمي الانتاجي هو مصب اهتمام الليبراليين وهذا المجال بالضبط هو الذي يختفي في الاستعمال الاسلامي التقليدي [11].

يمكن اذن ان نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الاسلامي بالتحليل، وبين حرية سياسية اجتماعية، ينكب عليها الفكر الليبيرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته. وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة اختلاف في المفاهيم. قلنا اننا نتفق مع المستشرقين في هذه الملاحظة. غير انهم يستنتجون منها استنتاجا مرفوضا. ان الفكر الليبيرالي يحصر الحرية في ميدان الدولة والدولة تعني بالضرورة القانون او الفقه. اذا اردنا ان نعرف معنى الحرية في مجتمع ما،علينا ان نحلل فقه ذلك المجتمع. هذا ما يقوله الليبراليون وهذا ما فعله المستشرقون فيما يخص المجتمع الاسلامي. هل هذا منهج سليم؟ هل ينحصر مشكل الحرية في الفقه فقط؟ أليست النتيجة مضمنة في المنهج ذاته؟

(10) لا تهمنا هنا قضية تماسك فكر الغزالي. نسرد اذن كلامه بلا تعليق.

(11) يختفي هذا المجال ايضا في الفكر اليوناني حيث يتغلب المجال السياسي وفي الفكر المسيحي الوسطوي.

ان المستشرقين اتبعوا منهجا ناقصا. علينا اذن ان نتمم كلامهم وان نطرح اسئلة لم يطرحوها؟

لقد بحثنا في الفقه والكلام عن الابواب التي تتطرق الى المفاهيم التي اعتبرنا مسبقا انها تندرج وحدها تحت مفهوم الحرية الليبيرالي. علينا الآن ان نبحث في ابواب أخرى، تحت تعابير أخرى، على أدلـة تقودنا الى مسائل تهم الحرية وان عبرت عن ذاتها بكلمات غير كلمة حرية.

علينا اذن ان نبحث عن أدلـة ورموز الحرية خارج الدولة او ضد الحكومة. وهكذا يمكن لنا ان نوافق المستشرقين في اشكاليتهم دون ان نتقيد باستنتاجاتهم.

الدليل الأول هوالبداوة.

لانتناول هنا البداوة كالقاعدة التي شيدت عليها الدولة العربية الاسلامية بقدر ما نُعْنَى بفكرة البداوة التي حافظت عليها الثقافة العربية طوال تاريخها المديد. لا يخلو اي مجتمع عربي، في أيـة فـترة من فـتراتـه، من جزء بـدوي قـد يكون الاغلبيـة فيه او الاقلية، لكن في كل الاحوال يمثل الرجل البدوي المثل الاعلى في الفصاحة والبداهة والشجاعة والمروءة وهذا المثل الاعلى يناقض الواقع المشاهد في غالب الاحيان، كما يفسر لنا ذلك علم الجغرافية. يقول لنا الجغرافيون ان الحياة البدوية تتميز بالامية والفقر والتقشف والمرض وانها خضوع تام للانواء وللعوائد العشائرية. غير ان الخضوع للقانون قَدَرٌ مشترك بين جميع البشر، ويمتاز البدوي على سواه بكونه لا يخضـع لقوانـين انسانيـة اصطـلاحيـة. البـداوة كواقـع خضوع لـلانواء والغرائز والعادات، لكن البداوة كرمز في ذهن الحضري تدل على فض جميع القيود المبتدعة، خاصة اذا تجسدت تلك البداوة في الشاعر الصعلوك الذي يعتزل العشيرة ويجابه وحده قساوة الطبيعة. لقد طرأ على الأدب العربي تغير كبير في مادته واسلوبه، بيد ان الشاعر البدوي هو دائماً في عين الجمهور المعبر الحقيقي على الاصالة العربية. لقد تقدم علم التاريخ في التنقيب عن ظروف واسباب التطورات والانقلابات المفاجئة، بيد ان الجمهور ما زال يفسر ثورات الخوارج والروافض والقرامطة وامثالهم ممن رفضوا الخضوع للقوانين الاصطلاحية والاوامر السلطانية برسوخهم في البداوة، لأن البداوة ما زالت ترمز الى الحياة الطلقة. ولا أدل على هذا من كلام ابن خلدون

الذي ينطق بلسان علماء الحضر ويقول: «لهذا كانت الاحكام السلطانية والتعليمية مما تؤثر في أهل الحواضر في ضعف نفوسهم وخضد الشوكة منهم بمعاناتهم في وليدهم وكهولهم والبدو بمعزل من هذه المنزلة لبعدهم عن احكام السلطان والتعليم والآداب ».(12)

كان أهل الحضر يلاحظون دائما ان السلطان يعامل البدو معاملة خاصة، يعفيهم من الضرائب والمغارم واذا ندبهم الى خدمة الدولة استعملهم في الجيش والشرطة والجباية، اي حكّمهم في رقاب الحضر .وهكذا تلازمت البداوة مع التمتع بامتيازات عديدة. واذا كان البدو في كثير من الأحيان يتمتعون بالحرية لنفسهم ويدعمون الاستبداد على غيرهم، فانهم عكس ذلك كانوا في بعض الظروف أداة في تخفيف ذلك الاستبداد. كلما ثاروا على الامير، وكثيرا ما كانوا يثورون في بلاد المغرب وفي العراق، كان الامير يشغل بهم ويخفف الوطأة نسبيا عن المدن. وهكذا أصبح البدو يظهرون بمظهر الرادع للحكم المطلق.

في القاموس لا ترادف البداوة الحرية. لكن اذا نظرنا اليها كرمز، كفكرة، مجردة في الذهن. وخاصة في ذهن الشعراء والأدباء والمؤرخين العرب، فاننا مضطرون الى الاعتراف بأنها كانت تجسد على مدى قرون ما تطلّع اليه الناس من سعة في العيش وفسحة في التصرف.

الدليل الثاني هو العشيرة.

نطلق كلمة عشيرة على كل جماعة، أكانت عائلة او قبيلة او حرفة او حيا او زاوية، تحتضن الفرد وتحميه من أذى الغير أيّاً كان ذلك الغير. ان العشيرة تجسد العادات والعادات مفروضة على الفرد وملزمة له، فهي اذن تحد من مبادراته، لكنها في نفس الوقت تعارض أوامر السلطان التعسفية وتضمن للفرد حقوقا معروفة ثابتة. ان الفرد في نطاق المجتمع العربي التقليدي يفضل الخضوع للعادة الموروثة على اتباع الامر السلطاني: إن العادة قديمة قارة فتبدو وكأنها قسم من الطبيعة. أما أوامر السلطان فإنها متغيرة عفوية ناتجة عن ارادة فرد آخر. العادة جزء من الذات، او هكذا تبدو للفرد التقليدي، في حين ان الأمر السلطاني المستحدث

(12) ابن خلدون، المقدمة، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، ص 222.

يخاطب المرء من الخارج ويطالبه بالطاعة الفورية بلا نقاش ولا مراجعة. لهذا قال ابن خلدون: «إن الاحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي.»(13)

وهكذا نرى ان قانون العشيرة يعارض قانون الدولة في المجتمع الاسلامي. وبقدر ما يناقض قانون الدولة حرية الفرد، بقدر ما يعين قانون العشيرة، في عين الفرد، على تحقيق الحرية بالمحافظة على الحقوق المكتسبة والامتيازات الموروثة.

عندما نكتفي بدراسة قواعد الفقه الاسلامي المجردة ونهمل ظروف التطبيق المتغيرة مع تقلب الأحوال التاريخية، كما يفعل جل المستعربين وبعض الباحثين المسلمين، نلاحظ بالفعل هوة ساحقة بين الحاكم والمحكوم ونتفق بالضرورة مع هيغل الذي يقول ان الدولة في الشرق تتميز بحرية مطلقة لفرد واحد وعبودية مطلقة لمن سواه. لكن اذا اعتبرنا الحياة اليومية التي يعيشها الفرد العربي نرى ان هذا الفرد لا يواجه الحاكم المستبد وحيدا ضعيفا اعزل، بل لا يواجهه ابدا، حيث يعيش طول حياته وراء متاريس تعزله عزلا تاما عن الحكم المطلق - لو كان الفرد يواجه السلطان خارج حمى العشيرة لكان بالفعل ضعيفا مستعبدا. لكن السلطان، رغم اطلاق سلطته القانونية، لا يدرك الفرد ابدا، وهذا هو سبب لجوء السلطان الى الكفاف، اي المسؤولية الجماعية رغم معارضتها لصريح الشرع. كلما استظل الفرد بالعشيرة ازداد قوة وطمأنينة، وكلما استقل بذاته ضعف واستعبد.

وهكذا، اذا كانت الدولة ترمز في غالب الأحيان الى العبودية، فان العشيرة ترمز بالعكس الى ما يعارض تلك العبودية وما يحق لنا ان نسميه اليوم حرية. ان الفقه يعتبر الفرد في الانسان والفرد وحده، لكن السؤال هو: هل يعطينا الفقه صورة مطابقة لواقع الحياة العربية في القرون الماضية؟ انه يهمل العشيرة ولا يعترف بها كهيأة قانونية، مع انها عماد الحياة العربية. علينا اذن ان نمسك العشيرة من خلف القواعد الفقهية المجردة بتأويل بعض تلك القواعد اعتمادا على معطيات التاريخ العربي. اذا لم نجد ما نسميه اليوم حرية في الفقه المجرد، علينا ان نبحث في الواقع

(13) المرجع المذكور آنفاً.

التاريخي عما يعارض الفقه وربما يتستر وراء بعض قواعده. حينئذ نجد العشيرة، وفيها نجد فرذا مخالفا للفرد الذي نلمسه في الفقه.

الدليل الثالث هو التقوى.

اذا نظرنا الى التعبد، الى الائتار بأوامر الشرع، فاننا نراه بالضرورة خضوعا لوازع خارجي وحدّاً يحد الحرية الوجدانية. لكن هل رأى المسلمون التعبد من الخارج؟ لو فعلوا ذلك لكانوا غير مؤمنين. ان ما يهمنا هنا هو تجربة المسلمين المؤمنين. لقد مر بنا كلام الناصري الذي يقول ان الله شرف الانسان بالعقل الذي يعقله عن الوقوع في الرذائل ويبعثه على الاتصاف بالفضائل ونتمم هنا كلام ابن خلدون الذي سردناه سابقا والذي ينتهي هكذا: «ان الاحكام الشرعية غير مفسدة للبأس لأن الوازع فيها ذاتي»[14] يتضح لنا من هذين القولين ان المسلمين في القرون الماضية لم يعيشوا التقوى كرضوخ لأمر خارجي بل كاستجابة لنداء موجه الى الجزء الاسمى في الانسان، وهو العقل، لكي يتغلب على الجزء الأدنى، اي على النفس الشهوانية. فان الائتار بالشرع في نظرهم تحرير للعقل من قيود الجسم وارتقاء من طبيعة سفلى الى طبيعة عليا[15]. يشعر الرجل التقي شعورا عميقا بالتحرر من عبودية الجسم والعادات كمن يتوقف اليوم عن التدخين، مع ان الوازع يأتيه من الطبيب اي من الخارج.

هناك ظاهرة أخرى تربط تجربة التقوى بالشعور بالحرية، وهي ظاهرة موضوعية، أهم من الظاهرة الذاتية السابقة. ان للتقوى مردودا اجتماعيا بالنسبة للفرد. يفوزالرجل التقي بعطف ورضى العشيرة، فيكسب مزيدا من الجاه ويتسع مجال تأثيره في المجتمع وهذا يعني توسيع مجال التصرف. ان تجربة القرون الماضية تؤكد لنا ان التقوى تحرير الوجدان وتوسيع لنطاق مبادرات الفرد. انها كانت طريقا للشعور بالتحرر، فلا عجب اذا اصبحت رمزا للحرية.

(14) المرجع المذكور آنفاً.

(15) لقد عبر على الفكرة ذاتها عدد من الكتاب الاوروبيين ومن ضمنهم روسو. يقول اميل في القصة التي تحمل اسمه: «ارغمني على الاستقلال بذاتي لكي اخضع للعقل وللعقل وحده دون الحواس».

الدليل الرابع هو التصوف.

ان التصوف تجربة فردية ذهنية تتلخص في تمثل الحرية المطلقة بعد الانسلاخ عن كل المؤثرات الخارجية، الطبيعية والاجتماعية والنفسانية.

لقد نشأ التصوف في المدن[16] وانتشر بعد انحطاط الدولة وتدهور الحضارة المادية والادبية. والتلازم بين ازدهار التصوف من جهة وانحطاط الدولة من جهة أخرى ظاهرة تاريخية معروفة ومتواترة، لها ما يبررها. كلمااشتد الخناق على الفرد احتد وعيه بالحدود الاصطناعية التي تحد من تصرفاته، كما انه كلما ازداد ثقل الجسم اضطر الفكر الى تعميق تجربته للانفلات والتحرر. يجرب المرء حدود النفس والعشيرة والشرع والسلطان والطبيعة، فيواجه الضغط الخارجي بنفي اسبابه، ويكتسي النفي صورة الانسلاخ: اذا انسلخ عن المادة نفى النواميس الطبيعية، واذا هجر المجتمع ابطل مفعول القوانين، ..الخ، وتنتهي حتما عملية التجريد هذه بالتماهي الكلي مع فكرة الحرية. لا عجب اذن ان يقول الحلاج :«انا الحق».اننا نلمس معنى الحريةالمطلق في الاسلام عند المتصوفة لاعند المتكلمين او الاصوليين.

صحيح ان التجربة الصوفية فردية ومنافية للحياة الجماعية. بيد انها تشكل مكسبا ثقافيا بالنسبة لجميع المسلمين. ان الاستبداد الذى يثقل كاهل المجتمع هو الشرط لكي يتطلع الفرد الى حرية تامة لا مشروطة والتجربةالصوفية هي التي تمكن الفرد من ان يتمثل الحرية بالمعنى المجرد المطلق، وبعد هذا التمثل يستطيع ان يعي ثقل الاستبداد، بل ان يراه ويحكم عليه.

وهكذا تتقابل التجربة الصوفية والتجربة البدوية: ترمز البداوة الى حياة خارج القوانين الاصطناعية، ويرمز التصوف الى حرية وجدانية مطلقة داخل الدولة المستبدة. يعيش البدوي الحرية (او هكذا يتخيل الامور) ولا يعي الحدود الكثيرة المفروضة على تصرفاته فلا يتمثل فكرة الحرية. اما الفرد المتصوف فانه يعي بدقة وضعه في اسفل دركات العبودية فيتمثل فكرة الحرية المطلقة. يتضاءل واقع

(16) يقابل التصوف الحضري الحب العذري الذي نشأ في البادية. اننا في حاجة الى مقارنة ظروف نشأة هاتين الحركتين.

الحرية في الحياة اليومية فتتضخم فكرة الحرية في الذهن. هذا هو جدل الحرية، ولا بد من اعتباره اذا اردنا أن نعطي وزنا حقيقيا لما نقرأه في القاموس او في كتب الفقه والكلام.

ان التجربة الاسلامية اغنى بكثير مما يوحي به القاموس العربي الذي سجل استعمال الفقهاء والمتأدبين. لم يجد المستعربون مفهوم الحرية الاصلية الشاملة المطلقة في اللغة فظنوا ان النقص يدل اولا على انعدام ممارسة الحرية وثانيا على غياب الشعور بضرورة الحرية. وهذان الاستنتاجان خاطئان. فإلى جانب قاموس الكلمات - وهو قاموس الثقافة - يوجد قاموس الرموز الذي هو قاموس التاريخ الفعلي وهو أكمل من الاول. بحثنا نحن عن تلك الرموز ووجدنا أربعة، كل واحد منها يعبر عن مؤسسة اجتماعية، عن دعوة اخلاقية، عن مثل أعلى، وعن نفسانية نوعية. تشير التقوى الى حرية فردية داخل الدولة ويذهب التصوف الى اقصى مدى في هذا الاتجاه ليتصور ملامح الحرية المطلقة خارج الدولة.

لم نثبت في بحثنا هذا واقع الحرية، انما اثبتنا حلم الحرية او بتعبير عصري طوبى الحرية. قد يقال: هذه نتيجة تافهة وربما هذا كان رأي المستعربين. لكن وجود طوبى الحرية في مجتمع ما مهم جدا لأنه يدل على أن المجتمع مستعد لقبول الدعوة الى الحرية. ويطرح هكذا مشكل التأثير الخارجي في نطاق آخر. ان الاسئلة التي يطرحها المستشرقون والتي سنطرحها بدورنا فيما بعد حول التأثير الاوروبي في المجتمع العربي مرتبطة بوجود او انعدام طوبى الحرية.

لاحظنا تخارجا بين مفهوم الحرية ومفهوم الدولة في المجتمع العربي الاسلامي التقليدي. كلما إتسع مفهوم الدولة ضاق مجال الحرية. كانت الدولة مستبدة ومناهضة للحرية الفردية، لكن الدولة كانت ضعيفة وكان مجالها ضيقاً جداً، عكس الدولة الليبرالية التي كانت وطأتها خفيفة على الفرد في اوروبا ولكن كانت تمس تقريبا جميع مجالات الحياة. اذا تصورنا، خطأ، الدولة الاسلامية على نمط الدولة الليبرالية[17] فاننا بالطبع سنلاحظ انها تنافي وتعارض حرية الفرد، لكن اذا نظرنا اليها في واقعها التاريخي، سنجد ان مجالات واسعة تنفلت من وطأتها، وبالتالي ان

(17) اي اعتبرنا ان الفقه يعطينا صورة شاملة على العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي التقليدي.

الفرد يحافظ داخل تلك المجالات على حرية أصلية. قد نتفق مع استنتاجات المستشرقين بشرط ان نحصرها في نطاق الدولة وبشرط ان نتذكر ان الدولة الاسلامية، عكس الدولة الليبرالية الحديثة، لم تتغلغل في جميع مكونات المجتمع الاسلامي ولم تُطوِّف من كل الجوانب حياة الفرد الاسلامي، وعند تحقيق هذه الشروط يصبح استنتاج المستشرقين تافها سطحيا.

لا يجوز إذاً ان ننطلق من مفهوم مسبق ونتساءل عن مضمون مفهوم آخر في ضوء ذلك المفهوم المسبق. لا يجوز ان ننطلق من الدولة الليبرالية، التي تشكل نمطاً واحدا فقط من انماط الدولة التاريخية، بدون ادنى نقد، ونتساءل عن الحرية في الاسلام، اي الحرية الاسلامية، ونحن نفكر ان الدولة الاسلامية تماثل تماماً الدولة الليبرالية. الواجب هو ان نبدأ من واقع المجتمع ونتساءل عن استطاعات الفرد وكذلك عن تطلعاته، اذ التطلعات تشير الى امكانات المستقبل. وتلك الامكانات عندما تتحقق قد تعبر عن ذاتها بعبارات مستعارة، لكنها رغم ذلك لا بدَّ ان تستجيب الى متطلباتٍ دفينة في قلب المجتمع العربي الاسلامي.

يمكن لنا القول في خلاصة هذا القسم من بحثنا حول الحرية: ان تجربة المجتمع الاسلامي في مجال حرية الفرد اوسع بكثير مما يشير اليه نظام الدولة الاسلامي التقليدي.

ان البدوي يمارس الحرية مع ان العالم الجغرافي يراه خاضعا لقوانين لا تتغير، ويعطي البدوي للحضري فكرة عن الحرية خارج القوانين الاصطلاحية. وحتى داخل الدولة يستطيع الفرد، وراء متراس القبيلة او العائلة او الحرفة، ان ينفي اوامر السلطان. في المجتمع اذاً واقع الحرية اوسع من مفهومها. في نطاق الدولة السلطانية نجد الحرية كهدف، كرمز، كحكم ضمني على الاستبداد القائم. وهذه الطوبى تؤثر في الذهن والسلوك وبالتالي في علاقة الحاكم والمحكوم. إن الحرية في نطاق الدولة لا تعدو كونها تعبر عن ذاتها بكيفية عكسية، في شكل طوبوي، لكن الدولة لم تكن تمثل بالنسبة للفرد الا حيزاً ضيقاً. ان حيز الحرية مواز ومخارج لحيز الدولة. لكن حيز الدولة ضيق وحيز **اللادولة** (اي حيز الحرية) واسع.

هذه هي الحالة السابقة لعهد النهضة. سيعرف العالم العربي الاسلامي تطورات

عميقة تهم الدولة والمجتمع في آن واحد، وستتغير بالتالي علاقة الدولة بالمجتمع وعلاقة الحرية كواقع بالحرية كطوبى وسيتحقق من جديد الجدل الذي ذكرناه سابقا: كلما ضاق مجال الحرية كواقع ازدادت قوةً ودقةً الحرية كرمز وكمفهوم. هذا الجدل هو الذي سيخلق حاجة الى مفهوم جديد وتعبير جديد. سيلجأ العالم العربي الى تعابير اجنبية، لكن مضمون تلك التعابير سينبع من واقع تطورات المجتمع الاسلامي التقليدي.

الفصل الثاني

الدعوة الى الحرية (عهد التنظيمات)

كان المجتمع العربي التقليدي يتميز بشكل من أشكال التوازن ، ان صح التعبير ، بين البداوة والعشيرة والدولة والفرد . تمثل البداوة حرية الاصل ، السابقة للدولة ، وتمثل العشيرة المحافظة على بعض حرية التصرف داخل الدولة ، ويستطيع الفرد ان يلجأ الى التصوف الذي يخرجه نهائيا عن مجال السلطان . كان المجتمع السياسي يتميز بالاستبداد المطلق لكن مجاله كان ضيقا . كانت الحرية مجرد طموح داخل المجتمع السياسي لكن المجتمع السياسي لم يكن يطابق المجتمع العربي مطابقة تامة وكان الفرد يستطيع أن يناهضه من وراء متراس إحدى الجماعات التي ينتمي إليها ، ويستطيع كذلك ان ينسحب منه نهائياً ليعيش مع ذاته ولذاته . في كل ميدان من ميادين الحياة العربية التقليدية نجد تخارجاً بين الحرية كفكرة والحرية كممارسة : نجد الوعي الدقيق بالحرية وهي مفقودة ونجد تصرفاً لا مشروطاً ، لكن بعيداً كل البعد عن التمثل والوعي .

طوال القرن الثامن عشر حصل تحول في المجتمع العربي الاسلامي .

اتسع نطاق الدولة واضمحل نطاق اللادولة . فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة . تقهقر دور البدو السياسي والعسكري وانخفضت أهمية البدو الاقتصادية كصلة وصل بين القارات والدول وغاب بالتالي عن الاذهان البدوي كحامل مشعل الحرية ومحافظ عن الاصالة والمروءة والفصاحة . واصبحت بالفعل البداوة مرحلة من مراحل الانسانية التي تجاوزها التاريخ . كما تضعضعت الجماعات والعشائر أولا فيما يتعلق بتماسكها الداخلي وثانيا فيما يرجع الى نفوذها على السلطان والى قدرتها على حماية أعضائها . وضعف ميل الناس الى التصوف كمخرج أمام الاستبداد الذي ألحق الى صفة الاطلاق صفة الشمول .

نشأت هذه التطورات من جراء توسيع نطاق الدولة.

ان الحركة التي تعرف في كتب التاريخ باسم الاصلاح أوسياسة التنظيمات ، كانت تهدف أساسا الى تقوية الدولة ازاء تحديات الدول الأوروبية الاستعمارية. فنتج عن ذلك ضغط على الجماعات، داخل وخارج الدولة، وعلى الفرد. عادت الجماعة المستقلة عدوة يجب اخضاعها بكل الوسائل قبل ان يتصل بها العدو الاستعماري ويستغلها لمصلحته. وعاد الفرد الحر المستقل عدواً يجب دمجه في الدولة بشتى الوسائل لأن في استقلاله إضعافا للدولة وفي اندماجه تقوية لها. بما ان العادات كانت تمثل امتيازات تتمتع بها الجماعات والعشائر وبما ان الدولة تحبذ التسوية بين الجميع، فقد اتجهت سياسة الاصلاح الى نقض العادات وابدالها بقوانين متعددة ومفصلة. واصبح الفرد الذي لم تعد العشائر تحميه حماية كافية يواجه حدودا متنوعة، يرجع بعضها الى الطبيعة الخارجية، وبعضهاالى النفس، وبعضهاالى الشرع، وبعضها الى الأوامر السلطانية، فأصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة وتكاد تكون جميع الحدود راجعة الى أوامر سلطانية. وربما هذه التجربة السياسية، التي تحيط بالحياة الفردية من جميع جوانبها هي التي افرغت التجربة الصوفية من كل مفعولها. لم تعد تجربة التحرر عن طريق التجريد الصوفي نافعة فارتبطت فكرة الحرية، التي تنتج حتما عن معاناة الحدود، بمجال الدولة باعتبارها منبع تلك الحدود. كلما اتسع نفوذ الدولة وتعمق ارتبطت الحرية بالدولة وتطابق مجال الأولى بمجال الثانية.

قلنا ان الدولة - في عهد سياسة التنظيمات - تكثر من التشريعات لتنفي الحقوق المكتسبة تحت ستار العادات، ولتصل الى الفرد من وراء حِمَى العشائر. وفي مرحلة ثانية نرى الفرد نفسه يعين الدولة في هذه العملية، يخرج هو نفسه من حماه ليواجه الدولة وحيدا اعزل. كيف ذلك؟

كانت الجماعات والعشائر تحافظ على العادات، والعادات تمثل حقوقا مكتسبة موروثة وتحد من خطر النزوات السلطانية. حينما ضعفت العشائر وانحلت ولم تعد تستطيع ان تحمي أعضائها، اصبحت تلك العادات ذاتها قيودا تضاف الى قيود الدولة المستحدثة المتعددة. كانت تضمن الحرية فأصبحت تكرس العبودية. من

هنا جآء نقض[1] كل الوسائط على جميع المستويات : نقض الحنطة والعائلة والزاوية.

كانت الحنطة[2] تحافظ على جودة الانتاج، على السعر المناسب، على حسن معاملة المعلم للصانع. كانت هذه التقاليد تضمن للصناع حياة محترمة اجتماعيا واقتصاديا. فجاءت المنتوجات الصناعية الأوروبية المنخفضة الاثمان وارتفعت الضرائب المفروضة على الصناعة التقليدية وارتفعت اسعار المواد الخام. لم تستطع الحنطة ان تفعل شيئاً ملموساً امام هذه التطورات الخطيرة. لم تستطع ان ترغم الحكم على التخفيض من الضرائب او منع الواردات او ضبط الاسعار. لكن في نفس الوقت لم تكن تترك للصناع حرية التصرف. كان الفرد الصانع يرى ان الحنطة لم تعد تسدي له اية فائدة، فأصبح يظن انه لو تحرر منها ومن قيودها لاستطاع ان يتغلب هو على الازمة والكساد. وهكذا بدأت الحنطة تبدو للفرد الصانع عقبة في طريق حياة افضل. فالتقت حينئذ مصلحة الدولة ومصلحة الفرد في تقويض نفوذ الحنطة. ووقع التطور ذاته للأسرة. كان الأب في المجتمع التقليدي يحمي عائلته ويضمن لها وسائل العيش والعمل. ثم تغيرات الاوضاع العامة المحيطة بالعائلة ولم يكن الأب مستعدا لفهم تلك التغيرات، بل في كثير من الاحيان اصبح الأبن هو صاحب المعرفة. لم يعد من المستغرب ان يفسر الأبن لأبيه الرسائل والمناشير الرسمية أو أن تشتغل البنت ممرضة أو معلمة أو كاتبة فتشارك بعملها هذا فى ميزانية البيت بقسط أكبر مما يساهم به أبوها. وهكذا نشأت الشخصية : أعطى العلم للأبن شخصية وأعطى العمل للبنت شخصية.

وهذه الشخصية مخالفة لفردية المجتمع التقليدي - كان الفرد التقليدي يعي بذاته حينما يغادر نهائيا الجماعة ويواجه الدولة أويرفضها رفضا مطلقا وان كان مجردا. هكذا كان يفعل الصعلوك ازاء القبيلة والفرد الصوفي ازاء الدولة.

أما الفرد في الوضع الجديد فانه يحس بقيمة ذاته كعضو فعال في العائلة وفي الدولة.يعي قيمة ذاته بقدر ما يعي قيمة مشاركته في حياة الجماعة وبقدر ما يعي مسؤوليته ازاء تلك الجماعة. كان الفرد التقليدي يرى ذاته مدينة بكل شيء

(1) يعني النقض الرفض عمليا والنقد فكريا.

(2) أو الحرفة.

للعشيرة، فلا يطالب بشيء. اما الفرد في الاوضاع الجديدة فانه يرى ان الاسرة مدينة له بما تستفيد من علمه وعمله، ولذلك يطالب بحق التصرف اللامشروط فيما هو ملك له. يريد ان يستمر في المشاركة، لكن بشرط ان يقابل المسؤولية حق في التصرف. لا عجب اذن ان ترتفع في هذه الظروف أصوات تطالب بتحرير المرأة، بالاعتراف بشخصيتها المستقلة، بتحرير الولد من تعسف العائلة والتلميذ من قساوة المعلمين التقليديين والصانع من استغلال ارباب المصانع.. وهذا التحرير الذي ينادي به المصلحون هو غير تحرير الوجدان، تحرير الفرد الصوفي، بل هو تحرير الشخصية مع المحافظة على المشاركة والمسؤولية في المجتمع.

ان اصل هذه التطورات هو سياسة الدولة الاصلاحية، وأصل السياسة الاصلاحية الخطر الاجنبي المتمثل في الضغط الاوروبي على البلاد الاسلامية[3]. كان الخطر الاستعماري موجها الى الدولة التي كانت تمثل الذرع الواقي الذي يحمي المسلمين افراداً وجماعات، وكان المسلمون مستهدفين للخطر بصفتهم مسلمين ومنتجين وبشراً. انقلبت مؤقتا النظرة الى الدولة حينذاك: لم تعد العدو السياسي الذي تحاربه الجماعات لحماية الافراد، بل أصبحت الدولة هي الجماعة الجامعة التي تحمي المسلمين من الاعداء[4]. ولهذا انهارت امامها كل الجماعات الجزئية، من أسرة وحنطة وعشيرة... لم تنجح سياسة الاصلاح بالقدر الكافي ولم تمنع الدول الغربية الاستعمارية من اكتساح الوطن العربي لكن الدولة العربية الحديثة نجحت في الداخل وقضت على الحواجز التي كانت تفصلها عن الفرد. على الاقل هذا هو الاتجاه العام، مع تفاوت في النتائج من قطر الى قطر.

كانت الدولة التقليدية مركزة السلطة ضيقة الاسس والمجال. بقيت مركزة في

(3) لقد عرفت اوروبا تطورا مماثلا في بداية العصر الحديث في ظروف معقدة، ومن تلك الظروف الخطر الذي احدق بأوروبا من جراء التوسع العثماني واكتساح بلاد البلقان. يتميز العهد الحديث في كل مجتمع بتقوية السلطة المركزية واضمحلال الجماعات المحلية.. وسنتعرض لهذه النقطة في بحثنا اللاحق حول مفهوم الدولة.

(4) لم تدم هذه الحالة طويلا، لأن الدولة لم تقم طويلا بدور الحماية. وامام قوة الاستعمار خضعت له او تحالفت معه. انظر في البحث عن مفهوم الدولة التمييز بين مرحلتي سياسة التنظيمات.

الظروف الجديدة، مع اتساع مجالها. فانهارت أو اضمحلت الحنطة والزاوية والاسرة. اختفت او تضاءلت البداوة، ومن الفرد اللاجتماعي نشأ الشخص المسؤول اجتماعيا. تبلورت في الاذهان - او بعض الاذهان- شخصية المرأةوشخصية الولد وشخصية الصانع... هذه تطورات متلازمة، وهي أيضا بالضرورة تطورات حضرية، وقعت في المدن. فالمدينة هي مجالها وأصلها. منها تنطلق وفيها تتقوى قبل ان تنتشر في الارياف. وكون هذه التطورات حضرية الاصل لا ينقص شيئاً من أهميتها الاجتماعية والتاريخية.

بعد هذا العرض السريع للتطورات الاجتماعية التي عرفها المجتمع الاسلامي في أواخر القرن الثامن عشر وطوال القرن التاسع عشر، نفهم بسهولة كيف اكتسح مفهوم الحرية مجال الادراك وانتشرت كلمة حرية في مجالات المخاطبة والتعبير. بقدر ماكانت الدولة توشك ان تغطي المجتمع باكمله، بقدر ما اصبحت التجربة الانسانية كلها تجربةسياسية مرتبطة أساسابالدولة. وبما ان الدولة تهدف الى ان تكون شاملة ومستبدة. فإن معاناة الحدود المفروضة على التصرف لا تنفك تتسع وتتنوع. يجرب المرء في كل ميدان وفي كل ظرف، وفي كل عهد من عهود حياته، الحد من التصرف، أي اللاحرية، فهو محتاج إذن إلى مفهوم الحرية والى الكلمة. لا عجب إذا رأينا شعار الحرية مرفوعاً في كل ميدان من ميادين النشاط الانساني، وبالنسبة لكل جانب من الجوانب التي تكوّن شخصية المرء. وهكذا رُفِعَ شعار تحرير المسلمين من خطر الاجانب وتحرير العرب من تعسف وقهر الأتراك، وتحرير الصانع من الاحتكارات، والمرأة من العادات البالية والتلميذ من المناهج التعليمية القديمة، والذهن من الخرافات، والأدب من الاساليب العتيقة... الخ. وكل دعوة تشير الى حد، الى حاجز، الى قانون، وتطالب برفعه باسم الحق والمصلحة، باسم حد أعلى أو حاجز أوسع، أو قانون أسمى.

ونجد بجانب التطور الاجتماعي تطورا لغويا. كانت كلمة حرية لا تكاد تستعمل في المجتمع التقليدي الا في مناسبات خاصة ولأهداف قليلة معينة. فأصبحت في الظروف الجديدة تستعمل في كل وقت وحين وكأن الذهن لا يستطيع الاستغناء عنها.

هنا يطرح سؤال خاطىء: هل التطور اللغوي سابق على التطور الاجتماعي ام هل

العكس هو الصحيح؟ ان الذين يقولون ان تحول اللغة سبق التحول الاجتماعي لا يعنون ان اللغة خلقت التحول الاجتماعي، بل يعنون ان الكلمة(ومن ورائهاالمفهوم) عملت في المجتمع كالضوء الكشاف الذي أنار الاوضاع الاجتماعية ومكن الناس من التعبير عنها وبالتالي من الوعي بها وبضرورة تغييرها. يكون هذا التحليل مقبولا لو تصورنا اقحام الكلمة في نطاق المجتمع التقليدي. لكن هذا بالضبط هو مانعجز عن تصوره. لقد قلنا في فصل سابق ان المجتمع التقليدي لم يكن في حاجة الى كلمة ليكشف عن بنيته، لانه عبر عنها برموز استخرجها من ذاته. قد يكون البعض قد تعرف على الكلمة، لكن بنية المجتمع التقليدي منعته بالضرورة من نشرها. ان الكلمة قدانتشرت حينما بدأت التحولات التي وصفناها تعمل في المجتمع، وكلما تعمقت التحولات انتشرت الكلمة. ولنا أدلّة كثيرة على أن الأشخاص الذين استعملوا أوّلا كلمةحرية لم يستوعبوها كما يجب وان الذين جاؤوا من بعدهم، حينما تغير المجتمع التقليدي، ادركوا معانيهابكيفية ادق واتم. وهذا يعني ان الكلمة وحدها لا تكشف عن الواقع الاجتماعي.

لا يمكن بحال فصل التطور الاجتماعي عن التطور اللغوي. هما تطوران متلازمان ومتزامنان. هناك ارتباط لا ينكر بين ضغط الدول الاوروبية على الدول الاسلامية وبين حركة الاصلاح، ثم بين هذه واضمحلال الجماعات المحلية، ثم بين هذه ونشوء الشخصية التي بدأت تحس بتزايد الحدود الموضوعة على نشاطهاوبالتالي تحس بما ينقصهالتتحقق وتكتمل. هذا الشعور بالنقص كان موجودا في المجتمع التقليدي ولقد عبرنا عنه بطوبى الحرية، الا انه كان شعورا مناهضا للدولة ومنافيا لها. فاصبح في الظروف الجديدة موجودا داخل الدولة (أو المجتمع السياسي). هذا الشعور بهذه الصفةالجديدة هو المهم، هو الذي يستحق ان يوصف بدقة، وهو الذي سيعطي للكلمة مضمونها. والشعور بالنقص هذا ناتج عن تطور واقعي، عن تجربة حياتية لم تخلقها الكلمة ولم تكشف عنها. بل الشعور هو الذي مكن الكلمة من ان تترجم وتستعمل وتنتشر. لو لم يكشف التطور الاجتماعي عن الشخصية ولم تشعر هذه الشخصية بما ينقصها، اي لو لم يكشف الواقع عن فجوات في ذاته تعبر عن مطامح وتطلعات، لما انفتحت أمام الكلمة فرصة التأثير والانتشار.

أصبحت الكلمة رمزاً لجميع هذه المطامح والتطلعات وقضت على الرموز السابقة

التي لم تعد مواكبة للظروف القائمة. اكتسحت كلمة حرية الميادين التي كانت تعبر عنها من قبل رموز البداوة والتقوى والتصوف والولاء العشائري، لأن الدولة اصبحت محور الحياة الاجتماعية كلها بعد ان قضت جزئيا أو كليا على البداوة والعشيرة والتصوف[5]. أصبحت كلمة حرية الشعار الوحيد في أذهان الافراد وهم ينتقلون من الفردية الى الشخصية. كيف يعمل شعار الحرية في أذهان الاشخاص؟

ان الشخص يشعر بحدود موضوعة على تصرفاته، ممثلة في عادة او امر طارىء أو قانون أو عجز مفروض. والمسؤول عليها(اي الحدود) هو الأب أو الزوج أو المعلم أو النقيب أو الشيخ أو الحاكم.. يرمز شعار الحرية الى نقيض تلك الحدود وتجربة الحرية هي أساساً تجربة الحد من الحرية، تجربة شيء غائب، منفي. ان الشخص الذي يرفع شعار الحرية يحتاج الى أمرين: الأول اثبات الحرية كحق أصلي ضروري بديهي لا يقبل النقاش أو المنازعة، والثاني هدف تتعين فيه الحرية المجردة المطلقة. وهذان الامران متوفران لدى الشخص من خلال تجربته اليومية. لا حاجة الى التدليل على ان الحرية حق طبيعي مادامت الحياة تستلزمها وتحتّمها. ان ما يجعل من الفرد شخصاً هو الشعور بان الحرية بديهية. ان السؤال: ما الحرية أو لماذا الحرية؟ لا يطرح بتاتا في هذه الظروف. ولا حاجة أيضا الى البحث عن هدف معين للحرية لانه مضمن في الحد الذي من أجله احتدَّ الشعور بغياب الحرية. الحرية في هذه الاحوال هي فقط نقيض ذلك الحد، والتحرير هو الغاء ذلك الحاجز. ان دعوة الحرية في هذه الظروف لا تهدف بتاتا الى تأصيل نظرية الحرية، بل تريد فقط تبرير الاعمال التي من شأنها ان تتحقق في هدف معين اي في رفع حد معين.

لقد وجدنا الحرية في المجتمع العربي التقليدي طوبى مجسدة في رموز منافية للدولة إما داخلها وإما خارجها. في المجتمع العربي أيام التنظيمات نجد الحرية كشعار يهدف فقط الى رفع حواجز أمام الشخصية بدون اهتمام بتأصيل وتنظير مفهوم الحرية.

ومن هنا ظاهرتان:

الاولى ان لدعوة الحرية صفة عملية من الاساس. انها مرتبطة بالاصلاح في نطاق

(5) لا ننس أن الدولة التي نتكلم عنها هنا متأثرة باوروبا الليبرالية، وفي بعض الأحيان تحت أوامرها.

نشاط جماعي ومتجهة بطبعها الى تأسيس حركة اصلاحية لالغاء قوانين أو محو عادات أو تغيير سلوك. الحرية في هذه الظروف نداء ينتهي بحركة تحرير.

الظاهرة الثانية هي ان الدعوة تستعمل كل مقال حول الحرية، أصيلا كان أو مستوردا، قديما كان أو معاصرا، عاما كان أو خاصا، سهلا كان أو معقدا.

نلاحظ في عالم العروبة في القرن التاسع عشر حركات سياسية تهدف الى تحرير المسلمين من الأوروبيين، أو العرب من الاتراك، وحركات دستورية تهدف الى الانعتاق من الاستبداد، وحركات ادبية لتحرير الوجدان من القوالب الموروثة، وحركات نسائية لتحرير المرأة من التقاليد الفاسدة، وحركات تربوية لتحرير العقول من الخرافات.. .الخ.

ونلاحظ كذلك ان تلك الحركات تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية اسلامية بدون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي. تستعير تحليلات ليبرالية غربية وتزكيها بأخرى فقهية سنية وأخرى كلامية اعتزالية وأخرى فلسفية اشراقية. ان قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الاصلاحية لا في عمقها الفكري .(6).

قلنا أن تلك الحركات كانت متأصلة في المجتمع، تولدها حاجات نابعة من صميم ذلك المجتمع - وهي فكرة نؤكدها كلما اقتضى الحال - لكن في نفس الوقت كانت تجد أمامها منظومة فكرية متكاملة مبنية على مفهوم الحرية. كان هناك تطابق بين حاجات المجتمع العربي وبين مضامين تلك المنظومة الفكرية التي تحمل اسم الليبرالية.

ماهي الليبرالية؟

وكيف تعامل معها المجتمع العربي في القرن الماضي؟

(6) يقال نفس الشيء في حق الحركات الفكرية التحررية في عهد الانوار، الى حد أن كلمة فيلسوف لم تعد تعني المتأمل في أصول الأشياء بل الواعي بضرورة الاصلاح والعامل على انجازه.

الفصل الثالث

الحرية الليبرالية

كلما تكلمنا عن الحرية اضطررنا الى اتخاذ موقف من المنظومة الفكرية التي تحمل في عنوانها كلمة حرية، اي الليبرالية.

ان الليبرالية تعتبر الحرية المبدأ والمنتهى، الباعث والهدف، الاصل والنتيجة في حياة الانسان وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمع في شيء سوى وصف النشاط البشري الحر وشرح أوجهه والتعليق عليه.

من الطبيعي اذن ان يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية. بيد ان الصعوبه التي تواجه المؤرخ والمحلل السياسي هي تحديد مميزات الفكر الليبرالي، أو بعبارة أدق، تشخيص المكونات التي لم تكن مكتملة قبل ظهور ذلك الفكر والتي اختلطت فيما بعد بأفكار أخرى افقدتها خصوصيتها.

ان الليبرالية مرت بمراحل:

– مرحلة التكوين حيث كانت وجها من وجوه الفلسفة الغربية المرتكزة على مفهوم الفرد ومفهوم الذات.

– مرحلة الاكتمال حيث كانت الاساس الذي شيد عليه علمان عصريان مهمان: علم الاقتصاد وعلم السياسة النظرية.

– مرحلة الاستقلال حيث نزعت الليبرالية من أصولها كل فكرة تنتمي الى الاتجاه الديمقراطي بعد ان اظهرت تجربة الثورة الفرنسية ان بعض أصول الليبرالية قد تنقلب عند التطبيق الى عناصر معادية لها.

– مرحلة التقوقع حيث أصبحت تعتبر انها محاطة بالاخطار وان تحقيقها صعب ان لم يكن مستحيلا، لما تستلزم من مسبقات غير متوفرة لدى البشر في غالب

الاحيان. وقد تعرف الليبرالية في المستقبل تطورات أخرى غير ما ذكرنا. لهذا السبب يجب على المتحدث ان يوضح منذ البداية اي نوع من أنواع الليبرالية يعني عندما يقول: لقد تأثر المفكرون العرب بالفكر الليبرالي. هل يعني: ليبرالية بعض فلاسفة عهد النهضة التي لم تكن سوى وجه من أوجه الانسية الاوروبية، أم ليبرالية القرن الثامن عشر التي كانت سلاحا موجهاضد الاقطاع والحكم المطلق والتي جمعت في ذاتها بين ديمقراطية روسو ونخبوية فولتير واستبدادية هوبس، أم ليبرالية بيرك وطوكفيل، في بداية القرن التاسع عشر التي نقدت الدولة العصرية المهيمنة على الافراد والجماعات، الدولة التي ورثتها أوروباعن الثورة الفرنسية، أم ليبرالية نهاية القرن الماضي وبداية هذا القرن حيث تلتقي في كثير من مطالبها مع طوبى الفوضوية وتعتبر ان الشركله في الدولة التي تنظم حياة الناس وتضييق الخناق على مبادرة الفرد؟

ان كل مرحلة من مراحل الليبرالية تتميز بالتشديد على مفهوم أساسي خاص بها.

ان المفهوم الاساسي في المرحلة الاولى هو مفهوم الذات الذي يميز الفلسفة الغربية الحديثة جميعها، اذ ينطلق التحليل الفلسفي الغربي من الانسان باعتباره الفاعل صاحب الاختيار والمبادرة. هذا هو أصل الانسية الغربية كما عبرت عن ذاتها في ميادين الفن والأدب والعلم والسياسة، وهو منطلق الفلسفة اليونانية السقراطية، المخالف لمنطلق الفلسفة اليونانية السابقة لسقراط ومنطلق فلسفة القرون الوسطى الأوروبية ومنطلق الفلسفات الشرقية، حيث ينظر الى الانسان كمخلوق بين المخلوقات ويضاف الفعل الى الخالق المبدع.

والمفهوم الاساسي في المرحلة الثانية هو مفهوم الفرد العاقل المالك لحياته وبدنه وذهنه وعمله. على أساسه شيد تاريخ معقول يخالف التاريخ الفعلي الذي لم يكن سوى سلسلة من الصبيانيات والحماقات، حسب تعبير فولتير[1]، وشيد علم الاقتصاد

(1) «لما يفسد العقل يتحول الانسان الى حيوان والمجتمع الى خليط من العجماوات تفترس بعضها البعض، الى قردة تحاكي ذئاب وثعالب. هل نريد ان نجعل من تلك العجماوات رجالا؟ علينا ان نقبل أولا أن يكونو عقلاء.» فولتير، ملخص تاريخ لويس الخامس عشر، ضمن المؤلفات التاريخية، غاليار، 1957. ص 1563.

العقلي المخالف للاقتصاد الاقطاعي الضعيف المتفكك وشيد علم السياسة العقلية المبني على التعاقد بين أفراد عقلاء مستقلين ومتساوين والمخالف لسياسة الاستبداد المترهل المنخور.

اما المفهوم الاساسي في المرحلة الثالثة فهو مفهوم المبادرة الخلاقة. يجب المحافظة عليها لانها كانت سبب تفوق أوروبا على باقي العالم. ان الدولةالحديثة، كما استوحتها الثورة الفرنسية من تحليلات مفكري القرن الثامن عشر، قد نفت حقوق الفرد المالك الخلاق باسم حقوق مجردة اسندت للفرد العاقل. هذا الفرد العاقل لا وجود له في الواقع التاريخي، في حين أن الفرد الخلاق هو نتيجة تطور طويل. لا بد في رأي ليبرالية المرحلة الثالثة من المحافظة على الحقوق الموروثة ومن الاعتماد على التطور البطيء، دون اللجوء الى الطفرة التي تقطع حبل الاستمرار التاريخي. ان الفرد الواقعي، كما كونه توالي الحقب والعصور، هو الذي يجب أن يكون هدف السياسة، لا الفرد الخيالي الذي قد يتحقق في مستقبل بعيد بعد تدخل الدولة واستعمال العنف.

والمفهوم الاساسي في المرحلة الرابعة هو مفهوم المغايرة والاعتراض. ان الفرد، الذي يعيش داخل الدولة الحديثة المبنية على الاقتصاد الصناعي الموجه والمساواة الديمقراطية، يميل بطبعه الى مسايرة الاراء الغالبة. أصبح الفرد يفضل الرضوخ الى رأي الاغلبية وهو رأي يتكون تلقائيا في المجتمع العصري. لكن الاجماع على رأي واحد، وهو اجماع اصطناعي، يتسبب في ذهول فكري وفي تعثر المجتمع ككل. لكي نحافظ على أسباب التقدم لابد من الابقاء على حقوق المخالفين في الرأي، لان الاختلاف هو أصل الجدال والجدال هو أصل التقدم الفكري والابتكار.

لقد أعطينا هنا نظرة موجزة عن تطور المنظومة الليبرالية. ليس الغرض منها تاريخ تطور الفكر الليبرالي بل تحديد منظومة الافكار التي تعرف عليها المفكرون العرب في العصر الحديث وذلك لنرى كيف فهموها وتأثروا بها وتعاملوا معها.

ان العرب تعرفوا على منظومة مكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي. تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة: مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك،

مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية ومفهوم المبادرة الفردية، مرحلةنقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغامرة والاعتراض. بعبارة أخرى، ان العرب تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. انهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، وكأن من الصعب عليهم ان يتلقوها بعقل ناقد كما نتلقاها نحن الآن بعد ان مر قرن على فحصها وتشريحها.

يتضح لنا التداخل بين المفاهيم الاساسية التي ذكرناها في ليبرالية نهاية القرن الماضي اذا تصفحنا مؤلفا مشهورا كان له تأثير كبير في الاوساط الأوروبية وفي العالم العربي كما تدل على ذلك كتابات احمد لطفي السيد، استاذ طه حسين وحسين هيكل. والمؤلف هو لجون ستورت ميل وعنوانه في الحرية[2].

ان مؤلف ميل يهدف أساساً الى الدفاع عن الفرد ضد الدولة والمجتمع والجمهور. فهو يعبر عن هموم المرحلة الرابعة من تاريخ الليبرالية. لكنه مع ذلك يبقى وفيا لافكار المراحل السابقة في كل مالم يعارض صراحة مثله الأعلى.

نرى ميل يحدد في بداية كتابه مدار بحثه ويميزه عن مجال الفلسفة والكلام. فيضع سؤاله في اطار الفكر الحديث المخالف لفكر القرون الوسطى. يقول المؤلف: «ان المشكل هنا هو مشكل الحرية المدنية وليس مشكل الارادة الذي هو من مضمون علم الكلام».[3] ثم يزيد: «ان الحرية كمبدأ لا تنطبق اطلاقا على الازمنة السابقة للعهد الذي أصبحت فيه الانسانية قادرة على تحسين شؤونها بالنقاش الحر المتكافىء[4]». وعن المعتقدات الموروثة يقول: «يجب ان ننظر الى المعتقدات كأنها تحدٍّ موجه لجميع الناس لكي يبرهنوا على فسادها».[5] هذه أحكام تدل على أن ميل يطرح قضية الحرية في نطاق التاريخ الحديث وبالنسبة لأوروبا فقط، كما سيتضح

(2) جون ستوارت ميل: في الحرية، هارموندزورث، 1974.

(3) المرجع ذاته ص 59.

(4) المرجع ذاته، ص 70.

(5) المرجع، ص 80.

لنا فيا بعد. ولهذا السبب فاننا نراه لا يلقي اهتماما لما قيل في موضوع الحرية في القرون السابقة، أنه بقي وفياً لروح الانسية الغربية حيث يقول:« للفرد سلطان مطلق على نفسه وجسمه وفكره.[6]

من المعلوم ان ميل اشتهر قبل كل شيء كأحد رواد الاقتصاد السياسي النظري بعد سميث وريكاردو. كانت أفكاره في الميدان الاقتصادي معروفة. لذلك لم يُعِدْ سردها في مؤلفة حول الحرية، وهي أفكار مبنية على مفهوم الفرد العاقل المتعاطي للكسب والانتاج.

من هذه الوجهة بقي ميل وفيا لتراث القرن الثامن عشر. بيد انه لم يعد يعتنق الاتجاهات الديمقراطية التي ميزت ذلك القرن. يعلل هذا التراجع بقوله:« ان مشكلة الحرية تطرح بالحاح داخل الدولة الديمقراطية.. بقدر ماتزداد الحكومة ديمقراطية بقدر ما ينقص ضمان الحرية الفردية »[7] . هذه مفارقة لم تكن ظاهرة في القرن الثامن عشر لان الدولة الديمقراطية لم تكن موجودة آنذاك ، وهي التي تميز ليبرالي القرن التاسع عشر عمن سبقهم من مؤسسي المذهب. لهذا السبب نرى ميل يركز تحليلاته حول خطر هيمنة الدولة على الافراد مدافعا بحرارة عن مبادرة الفرد وحقه في فكّ الاجماع.

« لقد رجحت كفة المجتمع على كفة الفرد والخطر المحدق الآن بالبشرية ليس في فرط الميول الشخصية بل بالعكس في قلتها[8]. » هكذا يحكم ميل على المجتمع الاوروبي، والانجلوساكسوني بخاصة، في أواسط القرن التاسع عشر. فيعيد الى الاذهان ان واجب الدولة في كل نظام سياسي سليم هو أن تضمن للفرد القدرة على الدفاع عن نفسه وتتركه وشأنه، لا ان تدافع عنه هي. وتبرز هنا صعوبة، نظرية وعملية في نفس الوقت:

كيف نحدد المجال الذي يكون فيه للفرد سلطان على نفسه بدون أدنى تأثير خارجي ونفصله من جهة عن مجال الاخلاق حيث يؤثر المجتمع في الفرد عن طريق

(6) المرجع، ص 69.

(7) المرجع، ص 62.

(8) المرجع، ص 125.

التوبيخ ومن جهة ثانية عن مجال الدولة التي تلجأ الى العقاب لمنع الفرد من اتيان بعض الافعال؟ يقرر ميل في هذه النقطة المبدأ التالي: «كلما تعين ضرر، واقع أو محتمل، إما للفرد وإما للعموم، ينزع الفعل الذي قد يتسبب في الضرر من حيز الحرية ليلحق بحيز الاخلاق أو بحيز القانون»(9). ويجمع على هذا المبدأ كل الليبراليين على اختلاف مشاربهم: إنهم لا يبدأون بتحديد مجال الدولة ويلحقون ما سواه بالفرد، بل يبدأون بخط دائرة العمل الفردي ثم يلحقون بالدولة أو المجتمع ما يمكن أن يضر بفرد آخر أو بمجموع الأفراد. يقول طوكفيل، أحد أقطاب الليبرالية في القرن التاسع عشر: «ان معنى الحرية الصحيح هو أن كل انسان، نفترض فيه أنه خلق عاقلاً يستطيع حسن التصرف، يملك حقاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كل ما يتعلق بذاته وان ينظم كما يشاء حياته الشخصية»(10).

من الضروري اذن ان تقف الدولة عند حدود معلومة. اذا تعدتها تحولت الحرية من مفهوم يعبر عن واقع الى كلمة فارغة. يرى ميل ان الدولة الصناعية الديمقراطية تتجه نحو هذا الاتجاه الخاطيء ويقول: «اذا كانت الطرق والسكك والبنوك ودور التأمين والشركات بالمساهمة والجامعات والجمعيات الخيرية كلها تابعة لادارة الحكومة واذا أصبحت، زيادة على ما سبق، البلديات والجماعات المحلية مع ما يترتب عنها اليوم من مسؤوليات، أقساما متفرعة عن الادارة المركزية، اذا كانت الحكومة هي التي تعين موظفي تلك المصالح وتكافئهم بحيث يعود أملهم في تحسين معاشهم معقوداً عليها، اذا حصل كل هذا، حينئذٍ تصبح الحرية اسما بلا مسمى، رغم المحافظة على حرية الصحافة وعلى انتخاب المجلس التشريعي بالاقتراع العام(11)». هذا النقد اللاذع والمسبق لجميع انواع التأميمات والتنظيمات الاشتراكية يفسر اهتمام الأوساط الثقافية الأمريكية بكتاب ميل في السنوات الأخيرة.

بيد ان ميل لا يعارض فقط توسيع دائرة الدولة. ان تخوفه من المجتمع الديمقراطي لا يقل عن تخوفه من سطوة الدولة على حرية الفرد. يلاحظ أن المجتمع في

(9) المرجع، ص 149.

(10) طوكفيل، الحالة الاجتماعية والسياسية في فرنسا سنة 1836 ضمن **المؤلفات الكاملة**. باريس غاليار، ج 2، ص 62.

(11) ميل، في الحرية، ص 182.

إنجلترا وأميركا الشمالية يعرف نوعا من الاجماع الاخلاقي بحيث يمارس الرأى العام سلطة مطلقة على أذهان الافراد. يقول عن إنجلترا :« ليست هذه البلاد وطنا لحرية الفكر.»[12] حين يتم الاجماع يتصالح الناس وينتهي الشقاق والتخاصم، لكن يؤدي الانسان على ذلك الصلح ثمنا باهظاً، اذ يفقد كل جرأة في التفكير والتعبير ويعود ينظر الى الابتكار كعلامة على الانعزال والشقاق. يزيد ميل موضحا رأيه :« عندما نقبل ان تكون المبادىء مسلمات لا تحتمل النقد وان تكون المسائل الكبرى التي تهم البشر موضحة بدون نقاش مجدد، حينذاك يضمر النشاط الفكري الذي طبع الفترات الذهبية من تاريخ الانسان.»[13] يرى ميل أن النقاش المتجدد في جميع المسائل ضروري للتقدم البشري ولا يعتد بالاعتراض القائل ان الحقائق الرياضية والهندسية ثابتة لا تقبل النقاش ويعتبره في غير محله. يرى ايضا ان النقاش المفيد هو المفتوح الذي لا يعرف مسبقا النتائج، غير المناظرة الكلامية المعروفة في القرون الوسطى والمبنية على النمط التالي : اذا قيل كذا فالجواب كذا. يلخص ميل رأيه في العبارة البليغة التالية : « لو كانت الانسانية كلها مجمعة على رأي عدا فرد واحد فلا يحق لها أن تسكت الفرد المخالف لرأيها، كما لا يحق لذلك الفرد، لو استطاع، ان يسكت الانسانية المعارضة لرأيه.»[14]

يتضح هكذا ان مخالفة الجمهور وحيوية النقاش وبلورة الشخصية الفردية هي اصل التطور وضمان مواصلة التقدم. يقول ميل :« ان القسم الأكبر من الانسانية لا يملك تاريخا بالمعنى الحقيقي لانه يئن تحت وطأة الاستبداد.»[15]

حيثما كان الاستبداد توقف التاريخ والتقدم. هذه خلاصة تفكير ستورت ميل. يجب أن نذكر في هذا الصدد أن حرية الرأي والتأويل كانت دائماً من أصول الليبرالية. يقول روسو متعرضاً لحركة الاصلاح الديني في أوروبا أن منطق ذلك الاصلاح :

(12) المرجع ذاته، ص 93.

(13) المرجع ذاته، ص 96.

(14) المرجع ذاته، ص 76.

(15) المرجع ذاته، ص 136.

« هو قبول كل تأويلات الكتاب المقدس سوى تأويل واحد، ذلك الذي يرفض حرية التأويل ». ويعلق: « ان ماهية العقل ان يكون حرا، ولو أراد ان يخضع لسلطة الغير لما تسنى له ذلك. »(16)

هذا هو مجمل المنظومة الفكرية التي تعرف عليها المفكرون العرب في القرن التاسع عشر. ومن هنا نفهم لماذا ركزوا اهتمامهم على حرية الرأي والتأويل والابتكار ولماذا رفضوا الاراء المفروضة وكسروا الاجماع وتغنوا بالمبادرة الفرديةواكدوا سلطة الفرد على ذاته وفكره وبدنه. من هنا نفهم كيف تجاهلوا أصولا ليبرالية أخرى وتعاموا عن التناقضات التي تواجه الليبرالية عند التطبيق.

قبل أن نبحث في قضية مدى استيعاب المفكرين العرب للمذهب الليبرالي علينا أن نرى كيف كان ينظر الليبراليون الغربيون الى الاسلام. يكفي ان نسرد في هذا الصدد اراء ستورت ميل نفسه.

نستنتج من التحليل السابق أن ميل كان يرى ان المجتمع الاسلامي غير ليبرالي ليس فقط في نظام الحكم الذي كان فرديا واستبداديا، بل في النظام الاجتماعي العام المؤسس على الاجماع في الرأي وعلى تحريم النقد والنقاش المفتوح.

بيد أن ميل لا يخص الاسلام بهذا الحكم. انه يطلقه على كل المجتمعات السابقة للعهد الحديث في أوروبا، عهد نهضة العلوم اليونانية والاصلاح الديني. يقول بكل وضوح: « يمكن اهمال تلك المجتمعات المتأخرة التي مازال الجنس الانساني فيها دون الرشد. »(17)

ينقد ميل كل مجتمع مترزمت، متشدد في قوانينه الاخلاقية والدينية التي يضعها فوق اي نقاش. ينقد المجتمع الانجليزي والأمريكي، وعلى نفس الأساس ينقد المجتمع الاسلامي. يذكر صراحة الاسلام عندما يتعرض لمسألة تحريم تجارة الخمر. يقول ان التحريم يمس حرية الفرد لانه يفترض أن الفرد لا يعرف مصلحته. يعارض ميل التحريم الذيكانت تطالب به جمعيات في أنجلترا لنفس السبب الذي دعاه الى نقد التشريع

(16) روسو، رسائل من الجبل ضمن الأعمال الكاملة، باريس 1901، ج 3، ص 136.
(17) ميل، في الحرية، ص 69.

الاسلامي في هذا الموضوع. وينتقد كذالك تحريم أكل لحم الخنزير في الاسلام. فيقول أن للمسلمين الحق في تجنبهم لحم الخنزير لانهم يعافونه، لكنهم عندما يحتقرون غيرهم ممن لا يعافه ويأكله، فانهم يمسون بحرية ذلك الغير. ان ميل في واقع الامر يعارض أساساً نظام الحسبة ولسبب عام هو أن المحتسب يضع نفسه في موضع الله ويعاقب أخاه الانسان الذي لايطيع الاوامر الالهية. يقول ميل: «ان الناس عندما ينهون غيرهم عن المنكر يعتقدون أن الله لا يكره فقط من يعصى أوامره، بل سيعاقب أيضاً من لم ينتقم في الحال من ذلك العاصي[18]». وهذا في نظره اعتقاد خاطىء لأنه افتئات على القدرة الربانية. ان ميل ينظر الى الاسلام من هذه الزاوية، ويراه أولا وأخيراً كنظام مجتمعي متزمت مشيد على الاجماع ومحاربة الانشقاق، وبالتالي مخالفاً لاصول المجتمع الليبرالي.

من الواضح ان موقفاً مثل هذا أثر في الكتاب العرب، والمسيحيين منهم بخاصة. ونرى هنا أصل الدعوة القائلة أن الاسلام لا يعرف معنى الحرية التي ناقشناها من قبل.

لقد حللنا فيما سبق الليبرالية من خلال كتاب لأحد اقطاب مفكريها. من المحتمل جداً ان يكون المفكرون العرب في القرن الماضي قد تلقوها عن هذا الطريق. لكن كانت هناك طرق أخرى للتشبع بروح الليبرالية. يجب أن لا ننسى أن الليبرالية كانت في القرن الماضي الهواء الذي يستنشقه كل من كان واعياً بشخصيته وبحقوقه في أوروبا الغربية. إنها كانت العقيدة العامة بالنسبة للأوروبيين المثقفين بحيث كانت تكاد أن ترادف الفكر الأوروبي. علينا إذن أن نلخص تلك الليبرالية العامة، إن لم نقل المبتذلة، التي كان المرء يتشبع بها من خلال كل كتاب يقرأه أو مجلة يتصفحها أو محاضرة يسمعها أو نقاش يشاهده.

تقر الليبرالية في صورتها المبسطة أن الفرد هو أصل المجتمع وأن الحرية حقه البديهي والطبيعي. لا تطرح أبداً الحرية كمشكل، بل تسجلها فقط كظاهرة طبيعية تابعة لوجود الفرد على وجه الارض. وهكذا تنزع الحرية من مجال المساجلات الفلسفية لتوضع في حيز السياسة التطبيقية والاقتصادية، اي في نطاق

(18) المرجع ذاته، ص 159.

التاريخ والتطور . ان قانون التاريخ الانساني هو ان يحافظ الفرد داخل المجتمع على الحقوق التي كان يتمتع بها كفرد قبل تأسيس المجتمع. يملك الفرد بالبديهة سلطانا مطلقا على ذاته ، اي على جسمه وذهنه وحركته . له اذن حقوق كاملة ودائمة تتعلق بالاعتقاد والرأى وبالكسب والملكية. ان التعبير عن الرأى بحرية من مستتبعات سلطان الفرد على ذهنه وامتلاك ثمرات الكسب من مستتبعات سلطان الفرد على جسمه ونشاطه . هذه الحقوق التي لا تقبل التفويت اطلاقاً تسمى حريات شخصية أو انسانية : كلما مست فقد المجتمع صفته الانسانية لانه اصبح يناقض الطبع والعقل ، فهو اذن باطل وغير شرعي . ان المجتمعات التي تمنع بعض الافراد من التمتع بتلك الحريات لسبب يعود الى اللون أو الجنس أو الوضعية الاجتماعية أو السن . . . تبتعد بذلك عن العقل وعن الانسانية فيجب اصلاحها لترجع الى قاعدة العقل والانسانية .

تمس الحقوق الآنفة الذكر الفرد في ذاته . لما يتعامل مع أفراد آخرين تترتب عن التعامل حقوق أخرى تسمى حقوقاً مدنية أو سياسية وتتمثل في عقدين اثنين : عقد بين الافراد يتأسس بموجبه المجتمع وعقد ثان بين المجتمع وبين فرد منه أو جماعة تتأسس بموجبه الحكومة . يكتسي هذا التعاقد المزدوج صورة دستور يضبط علاقات المواطنين فيا بينهم وعلاقات الحكام والمحكومين . وأهم الحقوق السياسية التي يضمنها الدستور هي أولا حق الاقتراع لتأسيس هيئة تشريعية وثانياً مسؤولية الحكومة أمام الهيئة التشريعية وثالثاً استقلال القضاء لضمان العدل عند تنفيذ الاحكام .

بجانب الحقوق السياسية توجد حقوق تمس النشاط المعاشي . يجب على قوانين الدولة أن تتوخى المحافظة على المبادرة الفردية . عليها ان تترك الفرد ينظم أحوال معاشه . عليها ان تضمن له التمتع بثمار نشاطه . فقداسة الملكية وحق التوريث وحرية التنافس في دروب الكسب ، كل هذا من أهم الحقوق المترتبة على حرية الفرد التي يجب على النظام السياسي ان يضمن استمرارها . ان علم الاقتصاد هو وصف لقوانين المنافسة الطبيعية بين أفراد أحرار . واجب الدولة هو أن تترك تلك القوانين تعمل لصالح المجتمع . وإذا تدخلت لحدها وتغيير مفعولها فانها قد ترتكب خطأ ضد العلم والعقل والخير . فالمجتمعات التي تتدخل في ميدان الكسب وتفرض امتيازات واحتكارات وتقيم حواجز تعقّد عملية التبادل وتتلاعب بسعر العملة ، تجهل قوانين الاقتصاد السليم ، تخرب البلاد وتفقر الافراد .

هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي أذهان الكتاب والصحفيين والسياسيين في القرن الماضي. من الواضح ان المجتمع الاسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي. فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم، غير معقول، غير انساني، يلزم اصلاحه على اساس المبادىء المذكورة. من الواضح كذلك ان أغلبية المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الاوروبيين احكامهم، بل كانوا أكثر عنفا في النقدواكثر حماسا في المطالبة بالاصلاح.

ان مفكري جيل محمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي وخير الدين التونسي، وكتّاب جيل لطفي السيد وطه حسين وحسين هيكل وطاهر الحداد، قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية التي لخصنا خطوطها العريضة. انهم جميعا لا يضعون قضية الحرية في اطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها، وانما يكتفون بوصفها والمطالبة بها. أنهم بذلك قد قطعوا حبل الاتصال مع الفكر التقليدي الاسلامي الذي كان يطرح قبل كل شيء مسألة أصل الحرية كما رأينا في فصل سابق. انهم لم يعوا تمام الوعي هذه القطيعة، لكنها موجودة في كتاباتهم، وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر الليبرالي الذي يتميز كما قلنا بحصره مشكلة الحرية في اطارها السياسي الاجتماعي. وسنرى هذا عبر مقتطفات من التعريفات التي عرف بها الحرية كتاب من ذلك العصر.

يقول الطهطاوي: «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور.. وتنقسم الى خمسة: حرية طبيعية وحرية سلوكية وحرية دينية وحرية سياسية.»[19] في هذا التعريف تداخل واضح بين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع ان يعبر عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي. عندما يكتب مثلا: «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الانسان وانطبع عليها فلاطاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالماً.»[20] هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه قد يكون الطهطاوي قد وٌقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح عندنا. بيد ان المهم بالنظر الى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو

(19) الطهطاوي، المرشد الامين ضمن الاعمال الكاملة، بيروت، 1973 جـ 2، ص 373-374.

(20) نفس المرجع، نفس الصفحة.

ما يميز الليبرالية على العموم.

تزيد هذه الظاهرة وضوحا عند الكتاب اللاحقين. يقول الكواكبي: «ان الحرية هي شجرة الخلد وسقياها قطرات من الدم المسفوح»(21). ويكتب لطفي السيد« خلقت نفوسنا حرة، طبعها الله على الحرية. فحريتنا هي نحن..هي ذاتنا ومقوم ذاتنا هي معنى أن الانسان انسان، وما حريتنا الاوجودنا وما وجودنا الا الحرية »(22).

أمثال هذه العبارات لاتكاد تحصى في الادب العربي الحديث. كلها تتغنّى بمحاسن الحرية وتلحُّ على تحقيقها في جميع الميادين. لذلك لا يتميز في ذلك العصر الكاتب الاديب عن الصحفي الداعية وعن السياسي المصلح. وقد عرف القرن الثامن عشر الاوروبي وضعية مماثلة لان الليبرالية مذهب اجتماعي أكثر مما هي نظرة فلسفية.

يتميز المؤلفون العرب الليبراليون عن زملائهم الغربيين بميزتين اثنتين:

الأولى ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم. يقولون ان الاسلام في صميمه دعوة الى الحرية. كل شيء في الحياة الاسلامية يناهض الحرية فهو ليس من الاسلام الحقيقي. نقرأ مثلا عند خير الدين التونسي: «ان الحرية والهمة الانسانية اللتين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الاسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب »(23). ان هذا الموقف جد سطحي، بالنظر الى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الانسانية المطلقة، كما سنراه في فصل لاحق، لكن الليبرالي عامة لايهدف الى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد اثباتها وتطبيقها. فلا يرى نتائج اطلاق معنى الحرية الانسانيةفي الميدان الفلسفي(24).

وميزة الليبرالي العربي الثانية هي ارادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ

(21) الكواكبي، طبائع الاستبداد ضمن الاعمال الكاملة، القاهرة، 1970، ص 57.

(22) لطفي السيد مباديء في السياسة والأدب والاجتماع، القاهرة، 1963، ص 138.

(23) خير الدين التونسي، اقوم المسالك. تونس، 1977، ص 158.

(24) إن الليبرالية موازية فكريا للوضعانية، بل تتحد معها في كثير من المباديء. ترفض النظريتان مبدئيا الفلسفة كخطة للتفكير وتتهمانها باللغو.

الاسلاميين. لذلك انه لا يشاطر رأي ميل وغيره القائل ان دعوة الحرية محددة تاريخيا بعهد النهضة في أوروبا. لكي تنتشر الافكار اللّيبرالية في المجتمع الاسلامي، لابد من استخدام التاريخ واستحضار الابطال المسلمين. وهكذا يصبح ابو حنيفة بطل الحرية والتسامح كما يعود أبو ذر الغفاري من أبطال الديمقراطية الاشتراكية. ليس تقويل أبطال الماضي أقوال الحاضر وقفا على المؤلفين العرب، قد نجده في أحقاب أخرى من التاريخ العالمي، لكنه بدعة بالنظر الى منطق الليبرالية الحقيقية، وكلما أكثر منه مؤلف ما ابتعد عن روح الليبرالية حتى ولو أعلن انتماءه إليها. نلاحظ مثلا أن لطفي السيد، الليبرالي الاصيل، لم يلجأ الى مثل ذلك الاستحضار.

ان انتاج الحقبة الليبرالية في التاريخ العربي انتاج دعائي يستغل شتى أساليب الآداب والصحافة والتأليف القانوني. يتكون من ترجمات لأمهات الليبرالية الغربية، ومن تعاليق عليها، ومن روايات وأشعار تتغنى بالحرية، ومن بحوث تحيي وتؤول مذاهب اسلامية قديمة. وكل هذه الانواع من التأليف تلعب نفس الدور وتروّج بين القراء الافكار الليبرالية. ان حسين هيكل بث نفس الافكار عندما بسط مذهب روسو في السياسة والتربية وعندما وصف في قصة زينب عاطفة متحررة من قيود العادة والتقاليد وعندما أول تأويلا شخصياً السيرة النبوية. في جميع هذه الاعمال بقي وفياً لدروس استاذه لطفي السيد الذي ما انفك يدعو الى الانفراد بالرأي والصدع به. لقد كتب سنة 1912 ما يلي: «ان الذين يبخلون عنا بالقرب من المثل الاعلى من حريتنا التي أتانا الله اياهامن فضله يجدون من أمثلة تقصيرنا في اظهار حرية الرأي في العلم وفي السياسة ما يحتجون به في ارادتنا على البقاء على ما نحن عليه.. فاذا أحسوامن حريتنا في الآراء العلمية الارادية قوة لا يقف أمامها استهزاء الجهلاء ولا غضب الكبراء ولااستدرار المنافع الخسيسة لا يجدون مندوحة من التخلية بيننا وبين طريقنا الى المثل الاعلى لحريتنا»[25].

ان خصوصية الليبرالي عامة انه يرى في الحرية أصل الانسانية الحقة وباعثة التاريخ وخير دواء لكل نقص أو تعثر أو انكسار. وخصوصية الليبرالي العربي أنه

(25) لطفي السيد، مبادىء... ص 137 مقتطف من مقال في يومية الجريدة بتاريخ 19/9/1912.

يعبد الحرية باندفاع لم يعد يحس به زميله الاوروبي . والسبب في ذلك هو حالة مجتمعه الذي لم تتحقق فيه بعد اية صورة من صور الحرية.

رأينا الفرق الموجود بين ليبرالية القرن الثامن عشر وليبرالية القرن التاسع عشر في أوروبا : الاولى تفاؤل محض وثقة خالصة بمحاسن الحرية ، أما الثانية فلقد عايشت كيف طبق نداء الحرية في عهد الثورة الفرنسية وسمعت الشعار القائل: لا حرية لأعداء الحرية ، والقاعدة القائلة: لا بد من اجبار الناس على ان يكونوا أحراراً ، فهمت ان الحرية اذا أطلق مفهومها حملت في ذاتها تناقضات تتبلور عند التطبيق.

بيد ان الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظروف القرن الثامن عشر وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر. فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها في بداية هذا الفصل وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والاصول القارة وبين الصورة الظرفية التي تلبست بها الليبرالية في القرن التاسع عشر. بعبارة أخرى لم يجروا على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي. واتخذوها في صورتها الظرفية كشعار. لقد قلنا ان الشعار كان موافقا لحاجات المجتمع العربي وانه لهذا السبب لعب دورا ثورياً مهما جداً . الا ان عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي أثر تأثيراً سلبياً في الفكر العربي في العهد اللاحق ، عند انصار الليبرالية وعند خصومها على حد سواء .

ما هي مفارقات الحرية التي لم يلتفت إليها الكتاب العرب؟ نجد عبارة واضحة عنها في كتاب جون ستورت ميل نفسه. تنشأ المفارقات من كون الليبرالية تفترض ان الانسان كائن عاقل. بيد ان الانسان ليس عاقلا في كل المجتمعات وليس عاقلا باستمرار في نفس المجتمع.

هناك مجتمعات متأخرة في نظر ميل لم يصل فيها الانسان الى سن الرشد. لامناص لتلك المجتمعات من استبداد نيِّر. ان ميل يحصر انتقاداته لهيمنة الدولة في نطاق المجتمعات الاوروبية المتقدمة. هناك تناقض بين الحرية الفردية وبين لوازم التربية، أكانت التربية فردية أو جماعية. يقبل ميل ان تقوم الدولة مؤقتاً بواجبها التربوي عندما يتعلق الأمر بشعوب متأخرة.

وفي المجتمع المتقدم نفسه من يضمن لنا ان يكون المرء دائما عاقلا؟ يطرح ستورت ميل الاسئلة التالية: هل يجوز السماح ببيع السم أو التبغ أو الخمر؟ هل يسمح للمرء ان يبيع نفسه لغيره؟ هل يجب اجبار المرء على التعليم؟ هل يجب تحديد النسل؟ في واقع الامر لم يكن من المنتظر أن يطرح ميل هذه الاسئلة اذا تذكرنا الحجج التي بنى عليها انتقاده للحسبة في الاسلام. لقد رفض مبدأ الحسبة لانها تفترض، خطأ في رأيه، ان الانسان لا يعرف مصلحته، وها هو الآن يرجع الى المنطلق الذي كان الفقهاء المسلمون يبررون به نظام الحسبة. يقول ميل في كل قضية من القضايا السابقة ان عدم تدخل الدولة قد يؤدي الى ان يضر المرء نفسه بنفسه: ان يبقى جاهلا أو أن يبذر ماله أو أن يسمم أقرباءه أو أن يبيع نفسه؛ لكن اذا تدخلت الدولة ومنعت بعض الانشطة، فسيكون المنع بالنسبة للرجل العاقل تجنيا على حقه في التصرف الحر. يتردد ميل ترددا واضحا ولا يعطي رأيا جازما في هذه القضايا. يقول مثلا فيما يتعلق بتحديد النسل في كتابه حول الاقتصاد السياسي: اذا كانت الدولة مسؤولة على تغذية الفقراء فلها الحق ان تحد من النسل، اما اذا تركت الناس ينجبون كما شاءوا فليس عليها أن تعيل الفقراء.

ما يهمنا في هذا الصدد هو أن ستورت ميل قد فقد التفاؤل الذي كان يميز أساتذه في القرن الثامن عشر ولم يعد يعتبر ان الحرية تحل كل المشكلات الاجتماعية. توجد مشكلات لا ينفع فيها اللجوء الى مبدأ الحرية الصرف. ان ميل يرفض التحليلات المجردة، لذلك لم يذهب بالنقاش الى حد طرح قضية مفهوم الحرية المطلقة في نطاقها الفلسفي. لكنه لا يغفل عن وصف المفارقات التي تنشأ عن تطبيق الحرية. هذا عكس ما نراه عند الكتاب العرب في العهد الليبرالي. انهم يتغنون بالحرية وكفى. يرفعون شعارها ولا يتصورون ان تكون هي مشكلة عوض ان تكون حلا لجميع المشكلات.

والسبب في هذا الإهمال اجتماعي محض، لا علاقة له بنباهة الأفراد وحدة اذهانهم. كان المجتمع الاسلامي في حاجة الى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة الى تحليل مفهومها. من هنا نشأت خصوصية علاقة المفكرين العرب بالليبرالية: من جهة استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار الى التمثل الفلسفي، ومن جهة ثانية

تأثروا بها طويلا الى حد انهم أولوا مذاهب اخرى تأويلا ليبراليا.

استغلوا الحرية كشعار لانها كانت مطلبا جماعياً يستلزمه طموح العرب الى العدل والتقدم والرفاهية. ودامت هذه الوضعية مدة طويلة بحيث يمكن القول ان العهد الذي كانت فيه الحرية مطلباً حيوياً للمجتمع العربي دام من أواسط القرن الماضي الى ما بعد الحرب العالمية الثانية. كانت أثناء هذه المدة المنظومة الليبرالية هي الاكثر ملاءمة للوضعية العربية، وفي بعض الاحيان كانت الاكثر انتشارا في السوق الفكرية العالمية. لكنها لم تكن أبداً وحدها ولم تلبث أن واجهت منظومات منافسة قوية، فكثيراً ما استغل الكتّاب والمفكرون العرب هذه المنظومات الأخيرة لنشر دعوة الحرية.

يجب اذن التمييز بين العهد الليبرالي الذي مر به الفكر العربي وبين المدة القصيرة جداً التي قد يكون بعض الكتّاب قد اعتنقوا الليبرالية في صورتها الاصلية. ان الليبرالية العربية لم تكن ابداً وفية لأصولها الحقة، لكن العرب عاشوا عهدا ليبراليا حقيقياً طويلا. أولواأثناءه أفكارا غير ليبرالية تأويلا ليبرالياً، وهكذا فعلوا بالتراث الاسلامي وبالمذهب الماركسي وبالمدرسة الوجودية مثلا. كان كل مذهب يؤكد فكرة الحرية صالحاً في أعينهم كمادة للدعاية التحررية بغض النظر عن أصوله ومراميه الفلسفية. كان المهم آنذاك هو اثبات الحرية في اي لغة تيسرت، لان الاثبات هو التغني بشيء مفقود.

الحرية في العهد الليبرالي الذي عاشه المجتمع العربي شعار ليس الا. وبالفعل نلاحظ ان مؤلفات ذلك العهد لا تتميز بالعمق وان مؤلفيه لا يرقون أبداً الى مرتبة المتصوفة والمتكلمين الذين ناقشوا في العهود السابقة مسألة الحرية الفردية تحت ستار قضية تقليدية مثل مشكلة الاستطاعة أو كسب الاعمال أو القدرة على تغيير الطباع. لكن اذا تفهمنا بعمق الظروف الاجتماعية التي كانت سائدة آنذاك أدركنا ان هذا التخلف عن الأجداد لا يعني عجزا في الاذهان أو قصورا في الهمة وانما يعني استجابة لمتطلبات الحياة الجماعية.

ان الحرية الليبرالية لا تمثل نظرية بين نظريات الحرية، بل تنفي ضرورة تنظير الحرية. هذا هو الدرس الذي تمدنا به الليبرالية في كل زمن ومكان. نلاحظ اثناء العهد الليبرالي العربي ابتعاداً عن النظريات فلم تستعد نظرية الحرية حقها من

اهتام المؤلفين إلا بعد انتهاء العهد الليبرالي ، بعد أن أوضحت التجربة ان الحرية الليبرالية متناقضة في ذاتها .

سيبقى شعار الحرية الليبرالية مرفوعا لأن الحاجة تدعو اليه ، لكنه لم يعد من مسلمات ذلك المجتمع .، سيكون نقد ذلك الشعار منطلقا لطرح مسائل جوهرية حول الحرية كمفهوم مجرد مطلق .

الفصل الرابع

نظرية الحرية



لقد لاحظ القارىء اني ارفض الفكرة القائلة ان الليبرالية العربية متولدة عن الليبرالية الغربية تولداً آلياً، وان الدعوةالى الحرية في العالم العربي الاسلامي ترجمة صرف للدعوة الاوروبية، وأن كلمة حرية ذاتها ترجمة لكلمة أجنبية. إني أقول ان الدعوة الى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي شعربها عدد من الناس. ان يكون التعبير عنها قد استفاد من تجارب اجنبية مماثلة، ان يكون الكتاب العرب قد تهافتوا على المنظومة الليبرالية لانهم رأوا فيها عبارة وافية عما يحسون به، فهذا لا يعني ان الدافع الأول في كل هذا كان التأثير الخارجي. والدليل على ذلك هو ان الكتاب العرب لم ينقلوا بامانة الليبرالية الاوروبية المعاصرة لهم، بل تعاموا عما كانت تحمل من وعي بتناقضاتها الذاتية. انهم كانوا في حاجة الى ليبرالية متفائلة حازمة واثقة بذاتها فأولوا ليبرالية عصرهم المتشائمة الباهتة حسب رغباتهم.

وقلنا أيضاً إن من مميزات العهد الليبرالي في تاريخ العرب المعاصر انه كان يوظف كل فكرة تعرض له لتبرير الدعوة الى الحرية حتى الافكار التي تبدو منحرفة عنها. فالماركسية مثلا التي تحاول أن تنتقد حدود الحرية الليبرالية، كما سنوضح ذلك، عملت موضوعياً في الفترة التي تعنينا على نشر وتركيز دعوة الحرية في جميع ميادين الحياة العامة.

والآن حان الوقت لنتعرض لنظرية الحرية. ونعني بالنظرية محاولة تأصيل الحرية بعد الوعي بالتناقضات الناشئة عن التطبيق. نلاحظ ان الكتاب العرب في فترة الخمسينات والستينات من هذا القرن قد اتبعوا طرقاً موازية لطرق منظّري الحرية في الغرب. لكن هنا أيضاً لا يحق لنا ان نقول إن الشبه وليد التأثر المباشر وإن أولئك الكتاب لم يكونوا سوى تراجمة وشرّاح لمذاهب غربية. الحقيقة هي ان

التجربة العربية الجماعية، التي تلت الفوز بالاستقلال السياسي وتحقيق الاصلاحات الليبرالية المنتظرة منذ منتصف القرن الماضي في الميادين القضائية والادارية والتعليمية والاجتماعية، هي التي كشفت عن حدود الحرية الليبرالية. فقادت المفكرين الى اظهار تلك الحدود والبحث في أسبابها وأصولها. فكانت فرصة لاحياء نظرية الحرية في ظرف جديد وثوب جديد. أن يتجه أولئك الكتّاب الى من الّف قبلهم في الموضوع من مسلمين وغربيين فهذا امر طبيعي. ولكن الدافع الاول هنا، كالدافع الاول في العهد السابق، كان الحاجة الموضوعية التي افرزها التطور الاجتماعي. واذا لاحظنا نقصا في نظرية الحرية عند العرب المعاصرين فذلك راجع الى المستوى التاريخي للمجتمع العربي، وليس الى اي نقص ذاتي في الكتاب العرب انفسهم. ان التفكير في الحرية عبارة عن الاحساس بضرورة الحرية. هذا قانون نراه يعمل في جميع أطوار التاريخ العربي.

قلنا إن الليبرالية - وهي بالمعنى الدقيق ادلوجة الحرية أو الدعوة الى الحرية - لا تحمل نظرية الحرية كما أن الوضعانية - وهي الدعوة الى استيعاب قوانين الطبيعة - لا تحمل نظرية الحقيقة. ان الليبرالية تنشأ على أساس نفي كل محاولة مجردة لتبرير الحرية لأن الحرية في رأيها ظاهرة تاريخية تسجل فقط. بظهورها تبدأ الانسانية الحقة والتاريخ الحق والعقلانية الحقة. فمن الشطط ان نعتبر الليبرالية نظرية من نظريات الحرية حيث انها لا ترى في الحرية مشكلة. وحتى المفارقات التي ساقها ستورت ميل فان الليبرالية لا تبحث عن اسبابها واصولها بقدر ما تتأسف لظهورها، بسبب كون الانسان يتخلى أحياناً عن العقل الذي يميزه عن الحيوانات الأخرى.

لذلك يمكن القول ان نظرية الحرية الحديثة تنشأ دائما بعد ان تعرف الليبرالية اخفاقاً ولو نسبياً في ظرف تاريخي معين. وهذا ما حصل بعد تلاحق الثورات التحررية في القرن الماضي. ان اول مؤلف تعرض بعمق الى مسألة الحرية الانسانية في الفترة المعاصرة هو كتاب شيلينغ المسمى: **بحوث في الحرية الانسانية**[1] والذي اثر في كل اتجاهات الفكر الحالي عن طريق المنظومة الهيغيلية.

(1) شيلينغ، **بحوث في الحرية الانسانية**، باريس 1977.

ان نظرية الحرية تنقسم الى ثلاثة اتجاهات رئيسية: الماركسية والوجودية والكلامية[2] المستحدثة وهذه الاتجاهات الثلاثة متأصلة في بحوث الفلسفة الالمانية[3]. ان الفلسفة الالمانية في المعنى الدقيق تتميز بنقدها ليبرالية عهد الانوار التي حاولت الثورة الفرنسية ان تطبقها تطبيقاً شاملاً. واذا كانت نظرية الحرية تستقدم نقد الحرية الليبرالية فلا غرابة ان تستعيد بعض مواقف علم الكلام والفلسفة الكلاسكيين. لا شك ان قارىء شيلينغ وهيغل يحس بقرابة بين تحليلاتهما وتحليلات سبينوزا ولايبنتز. كل هؤلاء يضعون قضية الحرية الانسانية في نطاق المطلق، اي في نطاق مفهوم الله. لذلك كانت نظرية الحرية عند الالمان فلسفة كلامية، الا انها فلسفة كلامية انسانية تدور حول الانسان لا حول الله. وهذا ما سينتبه له فيورباخ حيث يقول: «ان واجب العصور الحديثة هو تحقيق وتجسيد الله وقلب علم الله الى علم الانسان»[4]. كان هدف الفلاسفة الكلاسيكيين المحافظة على حرية الله المطلقة مع الاعتراف بوعي الحرية عند الانسان. يقول سبينوزا: «أما فيما يتعلق بالارادة الانسانية التي قلنا انها حرة فتلك الحرية لا تستمر في الكون الا بعون الله ولا يوجد بشر يريد ان يفعل الا ما قدره الله منذ الازل. كيف يمكن التوفيق بين القدر الأزلي وضمان الحرية البشرية؟ هذا شيء يعزب عن الادراك ولا يجوز لنا ان نرفض ما هو واضح لدينا اعتمادا على ماهو مجهول»[5]. ويقول لايبنتز: «حينما يهم الانسان بفعل حسن تتوافق ارادة الله مع ارادته ولولا التوافق لما حصل الفعل. هذا صحيح بشرط ان نفهم ان الله لايريد الافعال القبيحة، رغم انه قد يسمح بوقوعها تفادياً لوقوع ما هو اقبح منها»[6]. نترك جانبا الصعوبات الواضحة في هذين الموقفين. لنسجل فقط

(2) أستعمل كلامية في معنى علم الكلام.

(3) الفلسفة الالمانية هنا هي فلسفة العهد الرومانسي، تبتدىء بفخته وتنتهي بفيورباخ وهي التي تميز الفكر الالماني عن فكر الشعوب الأوروبية الأخرى.

(4) فيورباخ. **مبادىء فلسفة المستقبل**. ضمن بيانات فلسفية. ترجمة التوسير الى الفرنسية. باريس، 1960، ص 173.

(5) سبينوزا، **افكار ميتافيزيقية**، ضمن الاعمال الكاملة، طبعة غرنيه، باريس، ج 2، ص 444.

(6) لايبنتز، **بحوث في العدل الالهي**، باريس، غرنيه، 1969، ص 378.

ان قضية الحرية البشرية تطرح في نطاق الحرص الشديد على اطلاق الحرية الالهية. ونلتفت الآن الى هيغل فنجده يتجه اتجاها معاكساً للاتجاه السابق، الا انه يحافظ على جميع عناصر الاشكالية. يقول: «ان حرية الكائن الفرد هي في عمقها مطابقة الماهية للذات، يعني انها في عمقها من طبيعة إلهية. فالانسان الذي يعلم ان طبيعته ليست غريبة عن طبيعة الله يضمن لنفسه التوفيق الالهي ويستعد لتقبل ذلك التوفيق، مما ينتج عنه تصالح الله مع العالم اي حذف ما يجعل العالم غريباً عن الله.»[7] يعبر هيغل بأسلوبه الغامض عن الفكرة التي أوضحها فيورباخ وهي أن الحرية البشرية والحرية الالهية المطلقة مفهوم واحد اذا وضعنا أنفسنا في النقطة الزمنية التي ينتهي ويتم فيها التاريخ. لم تبق الحرية البشرية من توابع الحرية الالهية، بل أصبحت صورة من صورها عند تعيين المطلق في الفرد وتحقيق الحقيقة المجردة في التاريخ المحدد.

فموقف هيغل هو قلب، وقلب فقط، لموقف الفلاسفة الكلاسيكيين، لانه يضع الحرية البشرية في البداية ثم يبحث لها عن أصل بالمعنى الفلسفي. كونه يضعها في المقدمة فلانه استوعب الدعوة الليبرالية عبر روسو وكانط وتجربة الثورة الفرنسية. وكونه يبحث لها عن أصل فلأنه فيلسوف، تعلم علم الكلام في مدرسة كهنوتية، فأصبح لا يقنع بالتأكيدات الليبرالية غير المبررة عقلا، ولأنه يريد أن يذهب الى ما وراء الحريات، أي التشكُّلات التي تنادي بها الحركات السياسية، ليصل الى مفهوم الحرية الذي يؤسس تلك الصور والتشكلات. وبما أنه استوعب الدعوة الليبرالية فان موقفه يتميز بكيفية جذرية عن مواقف الفلاسفة الكلاسيكيين. وهذا ما نراه واضحا في هذه الفقرة من كتاباته:

«ان الاغريق والرومان – والاسيويين بأحرى – كانوا يجهلون تماما ان الانسان بصفته انسانا خلق حراً وانه حر... والمسيحية تعترف بأن الناس أحرار، لكنه اعتراف يختلف عن الحقيقة التالية: ان الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الانسان. ان الوعي بهذه الحقيقة قد عمل عبر التاريخ كغريزة مدة قرون وقرون، وحققت تلك

(7) هيغل، تمهيد الفلسفة، ترجمة غاندياك، جنيف، مطابع غونتيه، 1964، ص 70.

الغريزة تغيرات عظيمة، الا ان القول بأن الانسان حر بطبعه لايعني بمقتضى كيانه الملموس بل يعني بمقتضى ماهيته ومفهومه. وهذه المعرفة وهذا الوعي بالذات لم يحصلا الافي عهد قريب منا.[8] »هذا كلام ليبرالي لم يكن يخطر أبداً على بال الفلاسفة الكلاسيكيين. لكن هيغل يعتبر ان مفهوم الحرية عند الليبراليين سطحي وان تلك السطحية كانت الحاجز الذي منع الثوار الارهابيين، أمثال روبسبير، من تجسيد الحرية في تنظيمات سياسية واجتماعية. ان اخطاء الارهابيين نشأت عن خلط بين الحرية - الاصل وبين الصور والتشكّلات التي تظهر من خلالها في ظروف اجتماعية معينة. ولتدارك تلك الاخطاء لابد من نظرية فلسفية للحرية. اننا نعلم ان نظرية هيغل ستتحول الى نفي الحريات الليبرالية (حرية الرأى والتعبير والتجمع والتصويت... الخ)، لكن ما يهمنا هنا هو ان هيغل انطلق من ارادة تأصيل الحرية في الفلسفة متخطيا ميدان التاريخ والاجتماع، وهو منطلق ستعتمده جميع المذاهب المعاصرة. لذلك نلمس تأثيراً هيغليا واضحا عند جميع الذين يرومون تعميق الحرية وتثبيتها على المدى الطويل، كالماركسيين والوجوديين والكلاميين الجدد الذين ينيطون بالله وحده مفهوم الحرية المطلقة[9]. ونلاحظ في كل هذه المذاهب نفس المفارقة الموجودة عند هيغل وهي أن تعميق الحرية ينقلب في آخر المطاف الى استخفاف بالحريات: اطلاق الحرية نظرياً ينقلب الى نفي الحريات عملياً ولو قيل ان هذا النفي موقت. ان نظرية الحرية في الأساس بسط جدلية الحرية بين اطلاقها على المستوى النظري وحدّها على مستوى الواقع.

يفند هيغل بشدّة مفهوم الحرية الوجدانية، تلك التي يشعر بها المرء عندما يتأمل أعماله والتي يريد فرضها على العالم الخارجي، يرى فيها هيغل منشأ الارهاب، سبب خراب العالم وعنوان المراهقة الفكرية. فيقول في مستهل فلسفة القانون: «أصل الصعوبة في هذا المضمار كون المرء يتأمل في ذاته ويبحث عن الحرية وعن قواعد الاخلاق. وهذا حق له شريف ورباني، الا انه ينقلب الى ظلم اذا انكر كل شيء سوى ذاته ولم يشعر بالحرية الا عندما يبتعد عن قيم الجمهور ويتوهم انه سيكتشف قيمة

(8) هيغل، دروس في تاريخ الفلسفة، باريس، غاليار، 1964، ص 63.

(9) نعني بالكلامية الجديدة على وجه الخصوص مدرسة كارل بارث البروتستانية.

خاصة به. »[10] يرفض هيغل الحرية الذاتية الفردية التي تضعها الليبرالية في بداية تفكيرها كمعطاة بديهية ويقرر ان تلك الحرية لا تبرح دائرة الاخلاق النظرية فلا تتحقق في الواقع. تبدو لازمة لاستكمال مفهوم الانسان لكنها لا تحمل في ذاتها اي ضمانة ترغمها على ان تتحول الى واقع ملموس. والبحث عن طرق تحقيق الحرية يقودنا بالضرورة الى ادراك دور الدولة، فيقول: «كون الانسان في ذاته ولذاته لم يوجد ليستعبد، هذه حقيقة ندركها كضرورة عقلية فقط. لكي نكف عن ادراكها كمثل مجرد علينا ان نعترف ان فكرة الحرية لا توجد بالفعل الا في واقع الدولة. »[11] ان الدولة تلعب دورا أساسيا في تهذيب الارادة الطبيعية التي « هي عنف ضد الحرية الحقيقية »، هي التي تحرر الفرد من قيود الغرائز ومن أخطار الذاتية اللامتناهية. ولم تتحقق عمليا الحرية الا عندما تعبر الدولة عن اهداف المجتمع من خلال اختيارات الافراد وهذا هو ما تعنيه عملية التهذيب. ان الدولة في آخر تحليل لبّ تطور التاريخ. يقول هيغل: «عندما نقرّ ونقبل أنه من واجب الارادة الفردية ان تُوجِد ما هو ضروري عقلا في المجتمع وفي الدولة، عندئذ نكون قد حددنا تحديدا علميا ما يعبر عنه عامة بالحرية.[12] » وهكذا يربط هيغل بين نظرية الحرية ونظرية الدولة، بل يربطها في النهاية بنظرية التاريخ ونظرية المعرفة ونظرية الكون. ليست هذه المفاهيم عنده سوى تشكلات لمفهوم واحد هو مفهوم المطلق الذي يظهر مجردا أو محققا، عاما أو مخصصا، في صُوَر متعددة على مستويات مختلفة.

وكما هو الحال دائما عند هيغل، انه ينفي الشيء ليحافظ عليه، ينقده ليستخرج منه الحقيقة التي تتعداه الى ما هو أثبت وادوم منه. ان كون هيغل يضع مشكل الحرية في نطاق الدولة (اي في نطاق المجتمع والتاريخ)، ويرفض وضعها في نطاق الوجدان المحض وفي نطاق علاقة المرء المخلوق مع خالقه المشخص، كل ذلك يجعله يحافظ على الموقف المبدئي الاصيل للمنظومة الليبرالية ويقف في صف هذه ضد الفلسفة الكلاسكية المجردة. لكنه في نفس الوقت لا يكتفي بتقرير وجود الحرية في

(10) هيغل، فلسفة القانون، ترجمة فرنسية، باريس، غاليمار، 1940، ص 23.

(11) المرجع ذاته، ص 57.

(12) المرجع ذاته، ص 165.

شكل حريات (حرية الرأى وحرية التعبير وحرية التجمع...)، بل يبحث عن حرية أصلية، حرية مطلقة. وهنا يودع طريق الليبراليين وفي آخر مطافه ينقلب ضدهم، رغم انه يظن انه بقي وفيا لأهدافهم البعيدة. عنده الحرية الاصلية إلهية، فلا تطابق بمجال اختيار الفرد العابر، وهي تتحقق في الدولة عبر انسياب التاريخ. فالفرد لا يتحرر الا عندما تتطابق ارادته مع أهدف الدولة.

هذه فكرة كلاسيكية لكنها تختلف عنها في المحتوى. كان الكلاسيكيون يرون الحرية في توافق ارادة الفرد مع ارادة المبدع الخالق، في حين ان هيغل يضعها في توافق هدف الفرد مع عقلانية الدولة وهدف التاريخ. النتيجة واحدة في كلتا الحالتين، وهي ان الحرية لا تتحقق في الآن وانما ترجأ دائما الى مآل، الى عالم الجزاء من جهة، والى نهاية التاريخ وتجسيد الدولة العقلانية من جهة ثانية. ويصل هيغل الى النتيجة التالية وهي ان الحريات الليبرالية شبح يمنع من ادراك الحرية الاصلية التي يضمنها العقل ويحققها التاريخ.

وهكذا تتضح لنا نقطة ركزنا عليها في البداية وهي ان نظرية الحرية تنشأ عن نقض الحريات الليبرالية، نقدها نظريا ونفيها عمليا. كلما بحثنا عن أصل الحرية ووسعنا من نطاقها احتقرنا الحريات القائمة في انتظار تحقيق ظروف تضمن حرية أكمل وأعلى.

كل مذهب يحمل نظرية عن الحرية نجده في نفس الوقت اكثر تشبثاً بالحرية المطلقة وأقل اعتباراً للحريات الليبرالية. وظهور مذهب من هذا النوع في مجتمع ما لا يبرهن بالضرورة على ان ذلك المجتمع أكثر أو أقل تحررا من غيره، لان مروِّجه يمكن ان يكون من اعداء او من انصار الحريات القائمة. غير ان انتشارها على العموم يعوق استمرار وتركيز المنظمات الليبرالية خاصة في بداية عهدها. وهذا ما حصل في البلاد العربية.

تكاد تكون نظرية الحرية في الماركسية مطابقة لنظرية هيغل. يشارك ماركس هيغل في اطلاق مفهوم الحرية الى حد يجعله مرادفا لمفهوم الانسان ويشاركه كذلك في ضرورة تضمين اختيار الفرد مضمونا لا يمكن ان يكون سوى العقل او مغزى

التاريخ. بيد ان ماركس لا يؤلّه الدولة كما يفعل هيغل، بل يضع محلها الطبقة، طبقة العمال الصناعيين الذين يمثلون الانسان الانساني الصرف، غير المقيد بالملكية وبالتقاليد والاعراف. ان ذلك الانسان الانساني هو مضمون وضامن حرية الفرد، والى أن يتحقق في نطاق دولة شيوعية تبقى الحريات ناقصة لا تعدو ان تكون ستارا خادعا يغطي مصالح المستغِلين في أعين الشغيلين المستغَلين.

يكفي أن نسوق هنا فقرتين لنبرهن على أن نظرية الحرية الماركسية متولدة عن الهيغلية. يقول ماركس: «ان الحرية الذاتية تبدو عند هيغل حرية فارغة (صورية)... لأنه لم يتمثل بالضبط الحرية الموضوعية كتحقيق وتجلٍّ للحرية الذاتية.» ثم يقحم في صلب هذا النقد ملاحظة تفيد: «أنه من الحق أن يكون العامل الحر واعيا بنفسه وأن لا تعمل الحرية في المجتمع كغريزة طبيعية.»[13] يقبل ماركس اذن التحديد الصوري المطلق المطلق للحرية لكن كمرحلة فقط في مسار الفرد البشري ويرفض ان يفصلها عن الذات الانسانية التي هي وعاؤها الوحيد في هذا الكون. لا يؤاخذ على هيغل تحديده المطلق للحرية، فهذا التحديد ضرورة منطقية، لكنه ينتقده لأنه لم ينطلق من الفرد الذي يكون المناط الوحيد لوعي الحرية.[14] ان هيغل عوضا من ان يركز على المعطى الوحيد في التاريخ، أي الفرد، يركز على الدولة التي هي اصطناعية. هذا هو النقد الذي لا يفتأ ماركس يردده في تعاليقه على فلسفة القانون. يظهر وكأنه رجوع الى موقف الليبرالية حيث يحدد الحرية بطريقة تحليلية وجدانية بدون لجوء الى الدولة ليستعير منها هدف الاختيارات الفردية. ان مضمون الدولة في نظره هو مضمون حرية الأفراد الذين يؤسسونها. وهذا كلام ليبرالي صرف. لكن عندما يتعمق ماركس في فهم الدولة والتاريخ ويضع محل الدولة الطبقة العامة[15] – طبقة الشغيلين الصناعيين – فانه

(13) ماركس: نقد فلسفة القانون لهيغل، ترجمة فرنسية، باريس، مطبعة كوست، 1952، ص 131.

(14) يردد ماركس هنا نقد فيورباخ ولا يتعداه في شيء.

(15) الطبقة العاملة هي التي تمثل في وقت واحد مصالحها ومصالح الانسانية جمعاء. فهي طبقة لا كالطبقات الاخرى والاولى من نوعها في التاريخ. يقابل مفهوم الطبقة العامة عند ماركس مفهوم المطلق المعين عند هيغل.

يضع ارادة الفرد بالنسبة الى الطبقة موضع الفرد بالنسبة الى الدولة عند هيغل. وسيزداد هذا الموقف وضوحا مع مرور الاعوام وتطور الماركسية الى أن يرجع أنجلس فيقبل نظرية هيغل بأكملها. وها هو يقول: «لا تعني الحرية حلم الاستقلال عن قوانين الطبيعة، بل تعني الاختيار في نطاق معرفة تلك القوانين... ولا تعني الارادة سوى القدرة على الاختيار مع معرفة الاسباب. كلما كان حكم المرء حرا في قضية ما كانت كبيرة الضرورة الطبيعية التي تعيّن مضمون ذلك الحكم: فالحرية هي اذن التحكم في أنفسنا وفي الطبيعة المحيطة بنا تحكما يرتكز على ادراك ضروريات الطبيعة وبالتالي هي نتيجة التطور التاريخي.»(16)

رأينا ان هيغل يضع الحرية في بداية التاريخ. تأتي الماركسية فتقلب هذه المقولة وتضع الحرية في النهاية، عندما يختفي المجتمع الحالي المبني على الملكية الفردية وعندما يستوعب الانسان العلوم الموضوعية ويتحكم في الطبيعة. بالقضاء على الملكية يتحرر الانسان من تحكم أخيه الانسان وبامتلاك العلوم يتحرر من تحكم قوى الطبيعة. وهكذا يتحرر من الخصص والفقر والمرض ومن التطاحن الناتج عن انقسام المجتمع الى ملاكين ومستخدمين. وهذا التطور يحصل بكيفية تلقائية من جراء التناقضات الطبيعية والاجتماعية، ثم يتحول بعد حين الى تطور ذاتي عندما يعقل الانسان تلك التناقضات ويعمل على تعميقها في مرحلة أولى وعلى محوها في مرحلة ثانية (17) وفي فهم التناقضات وفي الاقدام، لأسباب مصلحية وخلقية، على تعريتها وافنائها أكبر دليل على وعي الانسان بالحرية، لانه يصبح عندئذ فاعل مستقبله. حينما يدرك المرء جدلية المجتمع والتاريخ يسترجع عقله ويتحرر من القيود الموروثة المتمثلة في الاخلاق العائلية وفي القواعد القانونية. فيخرج من حيز القدر المقدر ليدخل حيز التاريخ الذي أصله الانسان وهدفه الانسان. ومن نافلة القول التذكير بأن المجتمع لا يتحرر كله دفعة واحدة، وانما تفرز طليعة يلتقي فيها أرقى انماط الانسانية المتواجدة: العامل الصناعي المتحرر من قيود الملكية والعادات والمثقف

(16) انجلس، نقد دوهرينغ، ترجمة فرنسية، باريس، المنشورات الاجتماعية، 1950، ص 147-146.

(17) يقع هذا التحول من تعميق التناقضات الى محوها حسب قانون جدلي وهو استحالة الكم الى الكيف.

الثوري المتحرر من التراث الموروث. وتلك الطليعة توحي بما سيكون عليه المجتمع الحر في المستقبل، بتنظيمها المبني على المبادرة والنقاش المتكافيء والنقد المتبادل واحتكام الجميع الى الممارسة التي هي في الميدان الاجتماعي كالتجربة في العلم الطبيعي، اي الفصل بين المعقول واللامعقول، بين طريق الحرية وطريق العبودية.

ونلاحظ بدون تعجب في الماركسية نفس الظاهرة التي وجدناها في الهيغيلية. يتلازم تعميق الحرية وتأصيلها مع الاستخفاف بتجلياتها في تصرفات معينة كتلك التي عبرت عنها الليبرالية. ولاشك ان التناقضات التي تواجه الحريات الليبرالية والتي ذكرنا بعضها سابقا تقوي موقف الماركسية. ان المرء الذي يعيش في مجتمع ليبرالي ويجرب يوميا حدود حرياته يكون مهيأ للاصغاء لمن يعلل تلك الحدود بالنظام الطبقي ويعد بحرية اتم واكمل عند استبدال ذلك النظام بآخر متساو، خاصة والتعليل يندرج تحت نظرية عامة تجعل من الحرية المفهوم المؤسس للانسان والتاريخ.

اذا كان هيغل وبعده ماركس يرفضان الحرية الوجدانية، فان الوجودية تنطلق منها ومنها وحدها. منذ ان تأسس المذهب الوجودي على يد كير كغارد وهو يحارب الموضوع الذي يعني في تعبير هيغل كل شيء خارج الوجدان. والوجدان يكون في اعين الوجوديين المعطى الوحيد الذي لا جدال فيه. يقول سارتر: «اننا لاندرك ذواتنا الامن خلال اختياراتنا، وليست الحرية سوى كون اختياراتنا دائما غير مشروطة.»(18) بنفيه الشرط ينفي سارتر دفعة واحدة الطبيعة والنفس والثقافة والمجتمع والتاريخ. كل ذلك يصبح مشروطا بالذات، بدل ان تكون الذات مشروطة بشيء سواها.

هكذا تقرر الوجودية مرادفة الانسانية والحرية. الحرية هي الانسان في قلب الانسان. «انا الكائن الذي بصفته كائنا يضع كيانه موضع التساؤل.»(19) هذا هو تحديد الانسان عند سارتر الذي يزيد: «اننا لاننفصل عن الاشياء سوى

(18) سارتر، الكون والعدم، باريس، غاليار، 1943، ص 558.

(19) المرجع ذاته، ص 642.

بالحرية. »[20] الانسان هو وحده حامل الحرية في الكون: بلا حرية لا وجود للانسان وبلا انسان لا وجود للحرية في الطبيعة.

ان ما يسمى حدود الحرية - الطبيعة، المجتمع، التاريخ - ليست حدودا بالمعنى الدقيق، اي انها لاتوجد قبل وفي غياب الحرية. انها لا تملأ جميع المحيط الانساني باستثناء حيز ضيق تتسلل اليه الحرية. الواقع هو عكس هذا التصور: الحرية هي السابقة على ما سواها وهي التي تخط تلك الحدود المزعومة. لو لم توجد الحرية مسبقا لما وعينا تلك الاشياء كحدود. ليست الحواجز الموضوعية هي التي تهدينا الى حرية متبقية ممكنة بل الحرية المطلقة هي التي تجعل من الأشياء حواجز. الحرية اذاً معطى أولي يجب الانطلاق منه في كل تحليل حول الانسان.

يذهب سارتر ابعد من هذا حيث يقول: «ان الانسان محكوم عليه بأن يكون حرا. انه يحمل ثقل العالم كله على كتفه. انه مسؤول عن العالم وعن نفسه بصفته نوعا متميزا عن انواع الكيان الاخرى. »[21] ثم يعلل نفس الفكرة بعبارة أكثر حدة. يقول ان اثبات الوجود يستلزم امكانية اعدامه ومن يستطيع اعدام الموجود سوى الانسان؟ هو وحده القادر على قلب مغزى الاشياء وعلى جعلها مشكلة اي واهية الكيان.

هذه معادلات لا نهاية لها. لا يهمنا من سردها سوى شيء واحد، كونها مبنية على معادلة لاغير، مستخرجة من كلام هيغل. تلك المعادلة هي ان مفهوم الانسان يطابق مفهوم المطلق. الا ان هيغل كان يميز تمييزا واضحا بين الصورة المجردة لهذه المعادلة التي تبدو لنا في بداية التحليل وهي فارغة من اي مضمون، ولا تعود حقيقية الا عند نهاية التطور التاريخي، أي بعد ان نمر بكل أدوار حلولها في اشكال متعاقبة تعاقب المجتمعات والدول والمذاهب. اما الوجودية فانها تأخذ المعادلة على وجهها الظاهر وكأنها حقيقية ملموسة دائمة لا اشكال فيها يستشعرها الفرد بكيفية مباشرة في كل وقت وحين. وهذه بالطبع مغالطة بالنظر الى المنطق الهيغلي.

من جهة أخرى تقر الوجودية الحرية كظاهرة بديهية كما تقرها الليبرالية، غير

(20) المرجع ذاته، ص 591.

(21) المرجع ذاته، ص 639.

أنها تنقل ميدان الحرية من المجتمع الى نفس الفرد. فتقف وقفة دائمة حيث تبدأ الليبرالية مسيرتها نحو تغيير النظام المجتمعي. ان الوجودية تنغمس في أصل الحرية الى حد انها تتعامى عن كل ما يتفرع عن ذلك الاصل، ولذلك تعوض مفارقات الحرية عند التطبيق بمفارقات لفظية صادرة عن «وضع الفرد موضع التساؤل» ومن هنا كان الأدب الوجودي لفظيا يدور في ذهن الفرد المثقف.

من الواضح ان تحديد الانسان بالحرية المطلقة وبالقدرة على اعدام الموجود، حسب تعبير سارتر، انما هو النتيجة النهائية لدعوة فيورباخ عندما قال: كل ما يقوله هيغل عن الله او المطلق او التاريخ يجب ان نقوله عن الانسان، كلما قرأنا عنده يتموضع المطلق في الذات يجب ان نفهم تتسامى الذات الى المطلق[22]. ان الوجودية، كما عبر عنها سارتر، لاتعدو كونها تأليها تاما ومطلقا للذات الانسانية. ولقد عبر دوستويفسكي عن هذا الاتجاه ورأى فيه نتيجة حتمية للانسية الغربية فقال على لسان أحد أبطال قصته الشياطين: «لقد بحثت مدة ثلاث سنوات عن صفة ألوهيتي، واخيراً عثرت عليها: تلك الصفة هي الارادة. بالارادة وحدها يمكن ان ابرهن على عصياني وحريتي الجديدة المخيفة. اني أنتحر لأعبر عن تمردي وحريتي[23].» نجد هنا فكرة اعدام الكيان كميزة الانسان. ان نظرية الحرية عند الوجوديين هي نتيجة عملية قلب الالهياء الى انسياء، تلك العملية التي ماانفك يدعو اليها فيورباخ[24].

ومن الواضح ان الوجودية عندما تنتشر في مجتمع يتعطش الى الحرية في جميع صورها وأشكالها، فانها لا تؤثر فيه كنظرية مجردة حول الحرية بقدر ما تحفزه على النداء والمطالبة بها. لكنها في نفس الوقت تنشر عادة استصغار الظواهر الاجتماعية التي تميز الليبرالية. انها تساند اهداف هذه الاخيرة وفي الآن ذاته تبعث الاستخفاف

(22) تعرض لنا هذه الفكرة في كثير من كتابات فيورباخ. انظر في بيانات فلسفية، ص 141، 161، 241.

(23) دوستويفسكي: الشياطين. ترجمة فرنسية، 1972، ص 631.

(24) الالهياء علم الكلام والانسياء هي علم الانسان الموضوعي. انظر بيانات فلسفية، ص 173.

بها . ولقد لاحظنا شيئاً من هذا في البلاد العربية اثناء الخمسينات من هذا القرن .

بما ان نظرية الحرية ، التي تكونت في اعقاب الثورة الفرنسية والتي تهدف الى الكشف عن أصل الحرية المطلقة ، تستلزم بكيفية او بأخرى تأليه الانسان الحر فكان من الطبيعي ان ينتبه رجال الدين ومنظرو الالهياء الى هذه الظاهرة التي تلخص احد الاتجاهات الرئيسية في الفكر الحديث . ولقد بدأ هذا التداخل بين الكلامية الحديثة (نظرية الدين) ونظرية الحرية في البلاد البروتستانية منذ عهد هيغل . لاننسى ان هذا الاخير تلقى تكوينه الاول في معهد ديني وان فيورباخ بين بحجج دامغة ان الفلسفة الهيغلية بخاصة ، والفلسفة الالمانية بعامة ، انما هي فلسفة دينية صوفية في ثوب عقلاني .

فالكلامية الحديثة ، بفرعيها الليبرالي والمحافظ ، تنطلق من المعادلة التالية : الحرية هي الظاهرة الربانية (المطلق) في الانسان . عندئذ يمكن القول ان الله هو تجسيد في سماء المثل بما يحس به الانسان في نفسه . هذا مضمون فكرة الانسلاخ عند فيورباخ . لكن يمكن عكس المقولة على الشكل التالي : الحرية هي لمسة الهية في قلب الانسان . فيصبح الرب الخالق هو أصل حرية الانسان . ومن هنا ندخل في فلسفة كلامية جديدة .

لقد اثرت هذه الفلسفة في البلاد البروتستانية على الاخص لان المذهب البروتستاني شيد على حرية التأويل الفردي . وظل الفكر الديني في المانيا وامريكا متأثرا بالفلسفة المثالية ، رغم تظاهرها بالالحاد ، لان رجال الدين وجدوا في نظرية الحرية المنطلق لنظرة الى الدين جديدة وملائمة لمقتضيات العصر . وهذه الكلامية الحديثة تقف امام الليبرالية موقفا مزدوجا : تساندها وتدعولها في البلاد التي لم تطبقها بعد ، لكنها تعتبرها بلا قيمة اذا لم تؤصل في حرية أولية تحدد الانسان ، بما هو انسان ، حرية لا ضامن لها سوى الكائن المطلق الاوحد.[25] وهذا موقف يشبه

(25) وهكذا تصبح الكنيسة ضامنة الحرية . نتيجة غريبة بالنظر الى التجربة التاريخية . لكن الفكرة موجودة عند هيغل نفسه .

من الناحية المنطقية على الاقل ، موقف الوجوديين والماركسيين[26] .

اذا كانت الكلامية البروتستانية الحديثة متصالحة مع الليبرالية ، فهناك كلامية أخرى محافظة النزعة تنتقد الليبرالية بشدة وهي التي غلبت على البلاد الكاثوليكية. تنطلق ايضا من المعادلة المذكورة لا لتقبلها وتستعين بها على تأويل محدث للعقيدة الدينية ، بل لتنسفها وترفض نتائجها البعيدة . وبعد تفنيد الاصول الليبرالية تدعو للرجوع الى الوعي التقليدي ، القائم على الخضوع الارادي للتراث المتمثل في بابوية روما . تقول : بعد ان تبين ان نظرية الحرية تقود حتما الى تأليه الانسان ، وهذه نتيجة باطلة بداهة ، وبطلانها يدل على سفاهة الليبرالية ، التي ترفض أن تتعدى الدائرة الانسانية ، يجب اذن الانقلاب الى الموقف القديم الذي كان ينطلق من ارادة الخالق التامة المطلقة ويربط حرية البشر بتوافقها الضروري مع الارادة الربانية. ولقد عبر عن هذا الرأي بكل قوة الكاردينال نيومن الانجليزي ، الذي رفض كل الآثار الليبرالية في الفلسفة الدينية ، والذي بعد ان اعتنق البابوية أصبح أحد زعماء الكاثوليك في أوروبا . يقول نيومن في هذا المقام : « اني اعني بالليبرالية تلك الحرية الفكرية الباطلة التي تستعمل الفكر البشري في مواضع لا يمكن له بسبب تكوينه ان يصل فيها إلى أي نتيجة مرضية ، ولذلك فهو غير صالح لمعالجتها . وضمن هذه المواضع توجد كل المبادىء من أي نوع كانت ، وضمن هذه المبادىء ، الأكثر قداسة وأهمية ، تلك الحقائق التي كشفت عنها الرسالة . »[27]

هناك فرق واضح بين الاتجاهين البروتستاني والكاثوليكي . الأول أقرب للفكر الليبرالي من الثاني ، على الاقل في القرن الماضي ، اذ طرأ على البروتستانية نفسها تحول عميق كماتدل على ذلك اعمال كارل بارث المرتكزة على فكرة التعالي المطلق . لكن الكلامية الحديثة ، بفرعيها وحتى في القرن الماضي ، كانت تؤاخذ على الليبرالية عدم اهتمامها بالحقيقة المطلقة لارتباطها بالوضعانية العلمية . ان الليبرالي الصحيح

(26) يفسر لنا هذا التشابه تطور روجيه غارودي . لقد ركز تحليلاته منذ البداية على مفهوم الحرية ، فكان من الطبيعي ان يلتقي مع الوجوديين ثم مع رجال الدين .

(27) نيومن . **سيرة ذاتية** . لندن ، لونغمانس ، 1974 ، ص 266 الى 268 حيث يذكر رفضه لثمان عشرة مقالة ليبرالية .

لا يعبأ بالحقيقة المطلقة ويرى في الدين ظاهرة اجتماعية ليس الا ،بحكم عليها ، ان وجب أن يبدي فيها حكمه ، من وجهة المنفعة الاجتماعية. أما ونحن نهتم بالحقيقة ، فاننا نواجه مشكلة عويصة للتوفيق بين الحرية الانسانية والحقيقة المطلقة. وما يطرح السؤال حتى يتضح أنه ليس هناك سوى حل واحد يعتقده المؤمن تلقائيا ويضطر الفيلسوف الى قبوله بعد لأي ، والحل هو أن الحقيقة المطلقة وحدها تضمن الحرية التامة[28]. يقول الهيغلي : المطلق هو الدولة ، ويقول الماركسي : هو الطبقة ، ويقول الوجودي : هو الوجدان الفردي. فترد الكلامية الجديدة : هذه كلها أصنام. المطلق انما هو كلمة فارغة استعملت استحياء محل كلمة الله. يجب الآن استعمال الكلمة الملائمة. اذا لم نؤصل الحرية في القدرة الالهية فاننا اما نتركها ضحية للصدفة والاتفاق كما يفعل الليبراليون حيث يفترضون بالدوام اتفاق العقلاء في تعيين المصلحة المشتركة ، واما نصبح عبدة اصنام كالدولة والطبقة والوجدان ، والاصنام لا تنفك تنفي الحرية في الآن وتؤجلها الى نهاية ما لا نهاية له.

من الواضح ان هذا المنطق غير متعلق بدين معين. فليس من الغريب ان نرى بعض الكتّاب المسلمين في السنوات الاخيرة يتقمصونه ويسيرون في اتجاه مشابه للكلامية الجديدة. والسبب في ذلك هو فقط اكتشاف تناقضات الحرية الليبرالية وخطرها على الموروثات. فالمنطلق الواحد يؤدي حتماً الى نتائج مماثلة ، مهما كان التغاير في التراث اللغوي ، الثقافي والفكري.

نرجع الان الى وضع المجتمع العربي الاسلامي بعد تجربة عهد الاصلاحات الدستورية والاجتماعية وعهد الكفاح من اجل الاستقلال والوحدة. لقد فصلنا بين الليبرالية كمنظومة فكرية متميزة وبين الليبرالية كوضعية اجتماعية وكفترة في تاريخ شعب معين ، تكون فيه الحرية ضرورة يحس بها جمهور الناس لتحقيق التقدم

(28) نقرأ في كتاب دارس معاصر : « ان الحرية جذرية دون ان تكون مطلقة ، والقيمة متعالية دون أن تكون المتعالي ذاته. الحرية تستقدم القيمة وهي تتجه نحو المطلق ، وفي اتجاه المطلق تكون القيمة واسطة الحرية. » جوزيف كومبس. القيمة والحرية. باريس ، المطابع الجامعية ، 1967 ، ص 104. من الواضح هنا ان نظرية الحرية تنحل في نظرية دينية او كلامية جديدة.

والتجديد. والغرض من هذا الفصل هو التوكيد على ظاهرة مهمة جدا وهي ان المنظومة الليبرالية لا تعمل بمفردها في العهد الليبرالي، بل توظف لمساعدتها مذاهب اخرى، قديمة او اجنبية، تؤولها حسب اغراضها، لان الحرية مطلب جماعي يعبر عن ضرورة ملحة. والعهد الليبرالي بالنسبة للمجتمع العربي امتد منذ ان تضعضع النظام التقليدي في بداية القرن الماضي إلى أن تحققت مطالب الاستقلال والاصلاح السياسيين بعد الحرب العالمية الثانية. واذا كانت الدعوة الى الحرية في العهد الليبرالي انعكاسا مباشراً لمنطق الحياة وترديدا للتجربة اليومية ومتطلباتها، فيعود الشغل الشاغل لكل فرد هو شحن العزائم وبعث الامل بنشر اية دعوة تحررية، مهما كانت اصولها الفلسفية. يتلقى المجتمع بالقبول أية فلسفة تدعو الى الحرية لأن الحرية هدف تفرضه الحياة، وقد يتلقى مذاهب متناقضة في مبادئها وأهدافها البعيدة، بشرط أن تتفق ولو مؤقتا في الدعوة الى الحرية. لذا نلاحظ في العهد الليبرالي تداخلا بين الاسلامية الجديدة[29] والماركسية والوجودية مع الليبرالية. قد يوجد صراع بين هذه الجماعة وتلك وبالتالي بين هذا المذهب وذاك. يقول مثلا الماركسي لليبرالي: حريتك فارغة تتحقق لنخبة ضئيلة وتبقى جوفاء بالنسبة للاغلبية العظمى. فيرد الليبرالي على الماركسي: حريتك حلم مستبعد التحقيق يخفي استعبادا دائما. لكن لا الاول ولا الثاني، أثناء الفترة المذكورة، يطرح بجد السؤال: ما هي الحرية؟ لأن السؤال في الواقع غير وارد. لا توجد نظرية الحرية آنذاك لان الحاجة اليها منعدمة. الحرية شعور بديهي وليست مفهوما. نفوذه في فضفاضيته وصوريته لا في تفصيله وتعيينه.

رأينا في فصل سابق ان مفهوم الحرية – لا الكلمة – كان يستعمل قبل عهد الاصلاحات الليبرالية في ميدانين اثنين: (اولاً) بالنسبة للفرد كوحدة مستقلة، فتطرح مسألة العلاقة بين النفس والعقل، بين الارادة والحواس، بين الروح والمادة. (ثانياً) بالنسبة للكون، تطرح مسألة علاقة النوع البشري بالطبيعة، بالقدر، بالخالق. ولا يستعمل المفهوم في المجال الفاصل بين هذين الميدانين. وما حصل بالضبط في القرن التاسع عشر هو كون مفهوم الحرية خرج من الميدانين المذكورين ليكتسح

(29) اعني بذلك تأويل المعتقد التقليدي حسب متطلبات الفكر الحديث والعلم التجريبي بخاصة، وهو الذي نشأ في القرن الماضي كرد على النقد الاوروبي الموجه ضد الاسلام.

المجال الفاصل بينهما، اي المجال الاجتماعي والسياسي الى حد ان اهمل كل ما سواه. فكان من نتائج هذا الاهمال وعدم التعمق في التطور الحاصل ان ظن الكثيرون ان ما وقع هو فقط عملية اكمال واتمام وان التركيز عليه يدل فقط على انه لم تبق زيادة لقائل فيما يتعلق بمسائل قتلت درسا منذ قرون. ولذلك ظن الكثيرون انه لا وجود لاي تناقض بين مفاهيم الحرية الواردة في المجالات الثلاثة: السياسي المستحدث والنفساني والكوني التقليديين. وهذا الاعتقاد الخاطيء هو الذي منع المفكرين العرب من الاتجاه نحو نظرية الحرية.

بيد ان الاعتقاد الخاطيء له سبب عميق وهو ان جميع الفئات التي تكون المجتمع العربي كانت متفقة في اعتناقها دعوة الحرية لان الدعوة كانت تخدم مصالح الجميع. ان التناقضات بين المصالح لم تتبلور بعد، فلم تتجلَّ التناقضات المتضمنة في مفهوم الحرية، تلك التناقضات التي لا تتم اية نظرية بدون الكشف عنها والوعي بها. ان امكانية التناقض داخل مفهوم الحرية قريبة الادراك اعتماداً على مقالات العهود الماضية، لكن الاجماع الموقت بين المصالح الفئوية هو الذي عمل على اخفائها. كان لابد اذن من فكِّ الاجماع وتجلي الصراعات لكي تنكشف مفارقات مفهوم الحريةويمتد الوعي بافتقاد الحرية الليبرالية الى اصل فلسفي. ولما وقع هذا عادت الى بساط البحث مسائل الاستطاعة والاختيار والمشيئة والقدر، وامكن من جديد التعمق في مذاهب كانت تلعب الى ذلك الحين دور المساعد بجانب الليبرالية مثل الماركسية والوجودية. وعبر هذا التعمق طرحت من جديد قضية تأويل علم الكلام الاسلامي بعيدا عن الآراء التوفيقية الرائجة في العهد الليبرالي.

حصل هذا التطور في البلاد العربية منذ الخمسينات من هذا القرن. لا نقول ان المفكرين العرب قدموا للعالم نظرية متميزة عن الحرية، لكنهم بدأوا يتعمقون في مفهوم الحرية ويبحثون عن المفارقات المتضمنة فيها. بعبارة أخرى بدأوا يتعاملون مع الحرية كمفهوم لا كشعار. وكان من الطبيعي ان يكون السباقون في هذا الميدان اصحاب الاتجاه الديني لانهم أقل التصاقا بالانتاج الليبرالي والاكثر تعرفا على التراث الاسلامي التقليدي. سنتعرض لهم بعد حين بشيء من التفصيل. لكن علينا ان نرى قبل ذلك آثار الماركسية والوجودية في التفكير العربي المعاصر.

نقرأ في كتاب حرّر ايام الحرب الباردة لتفنيد النظرية القائلة بتقسيم العالم الى

معسكرين (معسكر الحرية ومعسكر الاستبداد): «للحرية وازع ورادع هو القانون والقانون يضعه ذلك الشكل من اشكال المجتمع الذي يسمى دولة. ومن الآن الى ان يصل الانسان والمجتمع الى طورهما المثالي ويصبح الانسان هو الوازع والرادع من نفسه وعلى نفسه تبقى الدولة هي المهيمنة على الحرية»[30]. ان هذه الفكرة التي تأخذ على الحرية الليبرالية شكليتها وتقول ان الحرية الفردية الكاملة لن تتحقق الا بعد ان تجتمع كل اسبابها الموضوعية في مجتمع حر، قد تغلغلت في الاوساط المثقفة العربية وأصبحت أساس برنامج يهدف الى تعميق وتعميم مفاهيم الديمقراطية السياسية. فمثلاً كتبت مؤخراً جريدة يومية في موضوع تحرير المرأة ما يلي: «تحرير المرأة مرتبط جدليا بتحرير المجتمع وهذا الاخير لا يمكن ان يتحقق الاعن طريق تشييد مجتمع اشتراكي حر يمكن كل أفراد المجتمع نساء او رجالاً من تفتق مواهبهم وطاقاتهم الجسدية والفكرية.» امثلة كهذا لاتكاد تحصى في الكتابات العربية المعاصرة وأصل هذه الفكرة هو بالطبع نقد الماركسية لأفكار الليبرالية البورجوازية.

قلنا ان الماركسية ورثت اطلاق مفهوم الحرية عن هيغل ثم تميزت عن هذا الاخير بكونها رفضت تجسيد الحرية المطلقة في دولة قائمة وفضلت اناطتها بنظام اجتماعي مستقبلي. فهي بالتالي، قبل الشروع في تطبيق برنامجها وتشييد الاسس المادية للمجتمع المرتقب، عندما تكون تمثل رفض الحريات الليبرالية، تظهر بمظهر دعوة صارمة الى الحرية الانسانية الشاملة. هذا في مجتمع متحرر نسبيا. اما في مجتمع لم تتحقق فبه حرية واحدة من تلك الحريات، كما هو الحال في البلاد العربية، فيكون دورها بالطبع اهم واوسع. وبالفعل استُقبلت الماركسية في المشرق والمغرب العربيين ابتداء من الأربعينات كدعوة الى الحرية واستعملت لنشر تلك الدعوة. فعربت كتب ماركسية سياسية وبسطت افكارها، فغزت عقول الطلبة على الخصوص، وكذلك بعض العمال الصناعيين. ووظفت التحليلات الاقتصادية الماركسية لتبرير ضرورة الاستقلال السياسي كخطوة أولية في طريق انعتاق الطبقات الشغيلة من الاستغلال، والمرأة من العادات العتيقة، والثقافة الوطنية من الخرافات والاساطير. واتجه

(30) جورج حنا. ضجة في صف الفلسفة. بيروت، دار الثقافة، 1962.

المثقفون بدافع الماركسية الى اعادة النظر في التاريخ العربي وفي الانتاج الفكري التقليدي. وهكذا اهتم الكتّاب بالثورات الاجتماعية كثورة الزنج وحركة القرامطة وفسرت الدعوة الباطنية على انها محاولة أولى لزعزعة نفوذ الطبقة المستغلة عن طريق التشكيك في معتقداتها الروحية. وما زال يمارس هذا العمل التأويلي الى يومنا هذا.

ان الممارسة السياسية في العالم العربي تلح على ان تحرير الفرد يمر حتماً عن طريق تحرير المجتمع، وان حرية الفكر مرتبطة بالحرية السياسية وهذه بالحرية الاجتماعية والاقتصادية. وكلما توسعت الممارسة وعمت التجربة انتشرت المقولة الماركسية على حساب المقولة الليبرالية، أولا كدعوة سياسية، ثم كنظرية فلسفية بعد ان يعاد ربط تلك المقولة بجذورها الهيغيلية.

ان الوجودية تلتقي مع الماركسية في المنبع وتتعارض معها في الاستنتاج. تلتقي معها على مستوى الفلسفة عندما تقر ان الحرية مفهوم انساني وان الانسان حر بالتعريف. وتتعارض معها في ميدان التاريخ والاجتماع حيث ترفض ان تنتظر نهاية التاريخ وتحقيق المجتمع الكامل لكي تتمتع بالحرية. ترفض ان تخضع حرية الفرد لاستطاعة الجماعة وان تقدم الحرية السلوكية (اي حرية العمل والتنفيذ) على الحرية الوجدانية (اي حرية الادراك والحكم). تتأرجح الوجودية في استنتاجاتها السياسية بين مناصرة الحركة الاشتراكية فيما يتعلق بالحقوق الاجتماعية وبين مناصرة الليبرالية فيما يتعلق بالحريات الفردية. نجد هذا الاتجاه في السارترية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، وفي التيار الذي تأثر بها في سوريا ولبنان بعد الخمسينات. لا يمكن انكار الدور الذي لعبه الكتاب العرب المتأثرون بالوجودية في ميدان الادب والفكر حيث أعطوا نفسا جديدا لمفهوم الحرية. أكان في البحث والمقالة أو في القصة والمسرح، فان الانتاج العربي بعد الخمسينات ضمن كلمة حرية معنى فرديا شاملا مطلقا، حسب اتجاه الوجودية.

والسبب في ذلك واضح. قلنا ان الحرية الوجودية كما عبر عنها سارتر هي القدرة على الاعدام. فهذه عبارة توافق تماما المطلب الاول للمجتمع كما يشعر به المثقف العربي الثائر. ان الواقع العربي في عين المثقف واقع مرفوض، يجب ان

تسلب منه المشروعية. لقد رأى المثقفون العرب في الوجودية أساسا نظرية الرفض الشامل العنيف، النظرية التي يقرها عالم محتاج الى معول يهدمه لكي يعاد بناؤه. لذلك لم يهتموا بأسس المذهب الوجودي بقدر ما تلقوه كدعوة خلقية يجب الانصياع لها. ولهذا تغلب الجانب الادبي التعبيري على الجانب النظري التمحيصي.

ومن جراء عدم الاهتمام بالاسس الفلسفية وقع تداخل بين الوجودية ومذاهب أخرى كانت تدعو ايضا الى الحرية مثل الماركسية. حصل في الغرب مثل ذلك التداخل لكن على نطاق أضيق. وتطور التداخل الى حد تبلور مذهب وجودي / ماركسي مايزال ناشطا في الميدان الفكري العربي حتى يومنا هذا. ولأوضح ما اعني بهذا التداخل اسوق مثلا واحداً. يقول عزيز السيد جاسم في كتاب **الثورة والحرية الناقصة**: « يتكشف امامنا تناقض بين التاريخ والحرية. فالتاريخ هو تحقيق الحرية حسب شرطي الفهم الصحيحين الهيغلي والماركسي ولكن صحة التاريخ ونشاطيته تبقى معلقة ما دامت الحرية مفتقدة وباقية كموضوع مجاهدة. »[31] التناقض موجود بالفعل عند ماركس الشاب وحتى عند هيغل الشاب، لكن السبب الذي جعل المؤلف يعي هذا التناقض اليوم هو أنه يستعمل مفهوم التاريخ كالماركسيين ومفهوم الحرية كالوجوديين. لو بقي في نطاق ماركسية انجلس مثلا لما أحس بالمرة بهذا التناقض لأنه بكل بساطة كان سيرجيء الحرية الفردية المطلقة الى ما بعد نهاية التاريخ. طلبه الابقاء على الحرية في نطاق التاريخ كما يعيشه الانسان الآن هو طلب الوجوديين منذ أن ثار كيركغارد ضد مفهوم الموضوع (اي مفهوم التاريخ) عند هيغل.

قلنا ان المذهبين الماركسي والوجودي ينتقدان الحريات اللّيبرالية لسطحيتها وشكليتها ولكنهما في نفس الوقت يدعوان الى حرية اعمق واشمل. قد يعملان على مستوى الواقع على اضعاف الحريات السلوكية لانهما يستخفان بها، لكن على مستوى الفكر فانهما يركزان في الاذهان مفهوم الحرية. وتصدق الملاحظة ذاتها بالنسبة لمجموعة من الكتاب العرب مكنهم تكوينهم اللغوي والديني من الشعور بالتناقض بين

(31) عزيز السيد جاسم. **الثورة والحرية الناقصة**. بيروت. 1971.

مبررات الحريات الليبرالية وبين قواعد الفقه والكلام الاسلاميين. نجد بين هؤلاء جماعة استغلت ظروفا سياسية كهزيمة1967 مثلا للتحامل على الليبرالية الغربية ورفض كل تأثر بها وللدعوة الى إحياء العقلية التقليدية بكل مقوماتها ومظاهرها. وهذا اتجاه يشبه مارأيناه عند بعض الكاثوليك في القرن الماضي. نترك تلك الجماعات جانبا لاننا لا نجد في تآليفها اية نظرية عن الحرية اذ ترفض بالمرة الكلمة والمفهوم وتحي مقالة بعض فقهاء القرن الماضي الذين كانوا يرون ان الحرية من اعمال الزنادقة.

ونهتم بجماعة أخرى من المفكرين يعتمدون على الاسلام لا لهدم مفهوم الحرية بل لتركيزه وتأصيله. فنلاحظ عندهم ارادة واضحة لهضم ماجاءت به الهيغلية والماركسية والوجودية، او بعبارة أخرى ارادة واضحة لتناول مفهوم الحرية بجد؛ واساس تفكيرهم هو انه اذا كان الاسلام لايعير اهمية كبرى للحريات السياسية والاجتماعية فليس لانه ضدها، بل بالعكس من ذلك لانه يتعداها ليصل الى حرية كونية اعمق واشمل. يقول احد هؤلاء الكتّاب: «ان التحرر الاقتصادي كما يراه الشيوعيون لا يكفي ان لم يكن تحرراً وجدانياً وذلك في الاسلام بتوحيد الله القاطع ونفي كل كهانة ووساطة.»[32] لهذا السبب نراهم يرفضون التأويل الليبرالي الذي سحبه على الاسلام مصلحو القرن الماضي اذ يرون فيه تبسيطا وتشويها لروح الاسلام الحق. ويرفضون بالاخص حصر الاسلام الصحيح في الاعتزال. انهم لا يقرون بان المعتزلة ومن تأثر بهم من الباطنية كانوا من دعاة الفكر الحر وانصار العقلانية الخالصة. بل يعتبرونهم ممثلين لمدرسة من المدارس الكلامية التي لم توفق للتعمق في مضمون الدعوة المحمدية والامر الالهي، فتراءت لها مفارقات لفظية لم تتغلب عليها بسبب تسامحها في ضبط استنتاجاتها، فمن اراد ان يدرك المقصد العميق للامر الالهي، حسب هؤلاء المفكرين، عليه أن يرجع الى الأصوليين من الفقهاء والمتصوفة. لا شك ان هذا النقد الموجه ضد تأويل الاسلام الليبرالي - تأويل أحمد أمين وتلاميذه - يصيب الهدف في كثير من الاحيان وينم عن معرفة أوثق بالتراث الاسلامي، بل عن شعور ادق بمشكلات الليبرالية الغربية ذاتها. ان هؤلاء الكتاب

(32) سيد قطب. العدالة الاجتماعية في الاسلام. القاهرة، 1952.

يشعرون بان الليبرالي الحقيقي لا يمكن أن يكون جديا حينما يتناول مسائل دينية لأن الليبرالية تسير حتماً في طريق اللاأدرية. من هنا تحاملهم على طه حسين وكتاباته الاسلامية.

ان نقد الليبرالية يقود في كل الاحوال الى ضرورة وضع المطلق كأصل للحرية البشرية، اتجسد ذلك المطلق في الدولة او في القانون الطبيعي. المطلق في عين الجماعة التي نتكلم عنها لا يمكن أن يكون سوى الله الواحد. ان الامر الالهي يعني بالضرورة الحرية المطلقة ولا حرية للانسان الا به. فهو أصل الحرية البشرية وضامنها. هذا منطق شبيه بما كشفنا عنه عند الهيغلية والماركسية والوجودية، وبه تتكون عند هؤلاء المفكرين المسلمين نظرية الحرية.

كثيرون هم المؤلفون الذين يسيرون في الاتجاه الذي نحن بصدده، بحيث يزيد أو ينقص تعلقهم بالحرية لكنهم يلجأون الى تأويل واحد. نذكر من بينهم رجلين فقط هما علال الفاسي وحسن حنفي.

يقول علال الفاسي: «ان التفويت وقع على الانسانية زمنا طويلا... فلما جاء الاسلام وضع هذه الاوزار وفك هذه الاغلال وذلك عن طريق تفويت التفويت ونفي النفي اثبات... عن طريق الايمان بالله اي عن طريق الايمان بالحرية الحرة.»[33] في هذه النظرة الى التاريخ يشكل الاسلام نفسه نظرية الحرية لانه يرمز الي تحول الحرية من غريزة الى شعور وجداني. ليس علينا ان نبحث عن نظرية الحرية داخل الاسلام، بل يجب فقط ان نتعمق في مفهوم الاسلام وعندئذ نجد في ذلك التعمق ذاته نظرية الحرية. ولا بد من لفت النظر الى التعريف الوارد في الفقرة: الله هو الحرية الحرة، وقد مر بنا تعريف مماثل عند هيغل وشيلنغ.

في اطار هذا المنظور الى تاريخ الانسان يصل علال الفاسي الى تحديد للانسان يطابق تحديد الفلسفة الالمانية فيقول: «ان الحر ضد الزائف، فالانسان الحر هو غير الزائف اي الذي تتصور فيه الفطرة الانسانية متغلبة على الطبيعة الحيوانية.»[34] بهذا التحديد يمتنع المؤلف عن اعتبار الحرية صفة عارضة تستلزم ظروفا معينة لكي

(33) علال الفاسي، مقاصد الشريعة. الدار البيضاء، مكتبة الوحدة، 1963، ص 207.

(34) المرجع ذاته، ص 244.

تعزى الى الانسان ، بل يجعل منها مكونا دائما وقارّا للانسان . اذا انتفت نُزعت الانسانية عن الانسان وعاد الى طبيعته الحيوانية . لهذا السبب يدور فكر علال الفاسي كله داخل المعادلة التالية : الاسلام هو الفطرة والفطرة هي الحرية فالاسلام هو الحرية . والمعادلة هذه لا تكتسي أهمية الا اذا تذكزنا انها تتضح في الذهن في ختام تطور تاريخي طويل ، اذ يكتشف الانسان الفطرة بعد التخلص من الزيف ، والحرية بعد تفويت التفويت ، والاسلام بعد كسر الاصنام . لذلك يتضح لماذا الاسلام ، دين الحرية ، كان مناط آخر الرسالات ، وهو دين الاحرار اينما كانوا حتى وان لم يسمعوا به أبدا .

ان علال الفاسي لا يرفض الحريات الليبرالية كبعض الفقهاء المحافظين حيث يقول : « ومن لوازم حرية الدين حرية الفكر . فللناس جميعا الحق في ان يفكروا ازاء كل مسألة على الطريقة التي يختارونها وبالفكر الذي يريدونه ، وليس لاحد ان يكرههم على اعتقاد مذهب فلسفي أو سياسي اذا كانوا لا يختارونه لانفسهم وكل من فعل ذلك فقد أخل بأعظم المقدسات . »(35) بيد ان تلك الحرية الاجتماعية بالمعنى الواسع تظهر له تابعة فكريا ومستمدة زمنيا من « حرية مطلقة لا متناهية التي هي من صفات المطلق اللامتناهي(36)» . ان الاتصال بين الحرية المطلقة الكونية والحرية الانسانية الاجتماعية يتم على الشكل التالي : « المفهوم الاسلامي للحرية عند التطبيق واجب التحقيق اي أن الحرية ليست في الاسلام حقا من حقوق الانسان ولكن واجبة عليه »(37). ان الاسلام لا يشكل فقط من الوجهة التاريخية بداية عهد الحرية كما أوضحنا سابقا وانما هو دعوة اخلاقية دائمة تحتم على الانسان ان يكون انسانا ، أي ان يكون حرا . وبالتالي لا يتصور حرية فكرية موجهة ضد الاسلام كدين لانها ستكون موجهة ضد الحرية نفسها . كل ما يمكن ان يحصل هو أن تقوم ضد نظام اجتماعي يدعي انه اسلامي والاسلام منه براء . ان الحرية الكونية ، وهي عند علال الفاسي تطابق مفهوم الاسلام ، هي اصل وضمان الحرية التي يحققها الانسان في التاريخ

(35) علال الفاسي ، الحرية ، الرباط ، مطبعة الرسالة ، 1977 ، ص 65 .

(36) المرجع ذاته ، ص 9 .

(37) المرجع ذاته ، ص 14 .

والمجتمع.[38]

. اذا التفتنا الآن نحو حسن حنفي الذي يمثل جيلا لاحقا ، أكثر تعرفا على الانتاج الغربي وأكثر ممارسة لمناهج البحث المعاصر مع اتصاله الوثيق بالتراث الاسلامي ، نجده يعبر عن اتجاه مماثل بأسلوب عنيف يستفز القاريء في كثير من الاحيان. وفي تطرف حسن حنفي كشف عن المنطق الكامن في تحليلات علال الفاسي التي تبدو عند القراءة الاولى تقليدية في مضمونها وأسلوبها.

يقرر حسن حنفي: «ان الانسياء هي إلهياء المستقبل لأن علم الانسان هو علم المستقبل. »[39] لو عرضت هذه الجملة على علال الفاسي لرأى فيها صورة مقلوبة للحقيقة ، لكننا نعلم منذ ان نقد فيورباخ هيغل ان المهم في مثل هذه المواضيع ليس الاسم والعنوان (انسياء أو الهياء ، كلامية انسانية أو كلامية الهية) لان الباحث قد يخطيء هو نفسه حقيقة ما يقول ويعزو الى الانسان ما يتعلق بالله ولله ما يتعلق بالانسان. المهم هو المنطوق به. وهنا نجد حسن حنفي يوافق علال الفاسي حتى في العبارات: «ان الله يصف في كتابه ذاته كانسان كامل ، والانسان يصف الله كصورة كاملة للانسان. »[40] ثم يزيد فيقول: «ان الله هو الحرية... وهو كذلك لكي نكسب نحن حريتنا. »[41]. وهكذا يصرح حسن حنفي ان الله هو المثل الأعلى بالنسبة للانسان وان أوصافه انما هي الاوصاف التي يحتاج اليها الانسان العربي في مجتمعه الحالي. هذا هو معنى قلب الالهياء الى انسياء.

يعترف حسن حنفي ان تحليلاته مستوحاة من تحليلات متصوفة المسلمين لان تماهي الانسان والله من مقدمات التصوف. يقول ان المتصوفة كانوا في الماضي المعبرين الحقيقيين عن روح الاسلام ، وليس الفقهاء أو علماء الكلام. لا شك ان علال الفاسي أيضاً متأثر بنظار المتصوفة رغم أنه يكتب في الغالب عن أصول الفقه. وهذا التأثير ،

(38) «انها الحرية التي تختار بالاختيار الذي اعطاه الله للانسان. » المرجع ذاته ، ص 4.

(39) حسن حنفي ، ضمن المؤلف الجماعي نهضة العالم العربي ، (بالفرنسية) بروكسل ، 1972 ، ص 250.

(40) المرجع ذاته ، ص 258.

(41) المرجع ذاته ، ص 264.

تأثير التصوف على منظري الحرية، غير مستبعد اذا تذكرنا ان المتصوفين هم الذين اشتقوا كلمة حرية ليستعملوها في معنى واسع كوني. ولقد حصل تأثير مماثل في التأليف الغربي في عهد سابق.(42)

كانت كلمة حرية لمدة طويلة شعارا فقط يرفع في النضال السياسي والفكري. وما زالت تستعمل كذلك في عالمنا العربي اليوم. لكن بعد التجربة الطويلة التي عاشها العرب منذ القرن الماضي اكتشفوا ازدواجية المفهوم فطرقوا بدورهم ميدان نظرية الحرية. لقد توافقت أوضاعهم في العهد السابق مع نداء الليبرالية فاكتشفوا بديهة قسما منها وتأثروا بقسم آخر وأولوا في ضوء مصالحهم قسما ثالثا دون أن تكون أبدا الليبرالية الغربية هي وحدها والدة ومبدعة الليبرالية العربية. كذلك في الخمسينات من هذا القرن توافقت أوضاعهم مع نظريات الحرية، المستحدثة منها والقديمة المفرغة في قالب جديد، فتعاملوا معها تعاملهم مع الليبرالية، أي قاموا بشيء من الترجمة والنشر وبشيء من الابداع، وبشيء من الاكتشاف.

لا نقول ان المفكرين العرب الذين حللوا مفهوم الحرية متبعين هذا المنهج أو ذاك مستلهمين الهيغلية الماركسية أو الوجودية أو التصوف الاسلامي، قد توصلوا الى نظرية عربية في الحرية، اذ لم يعد في الامكان حاليا التوصل الى نظرية عربية او إيطالية أو يابانية في الموضوع. ان التفكير في مشكلة الحرية أصبح الموضوع الوحيد المتروك للفلسفة التقليدية، وطريقة هذه لا تعدو تحديد المفهوم واظهار تناقضاته الذاتية بدون أمل في تقرير الواقع، أي الحكم على مدى تحقيق الحرية في هذا البلد أو ذاك.

ان السؤال الواجب طرحه في ختام هذا القسم من البحث هو: بالنسبة لمسار المجتمع العربي ما مغزى الارتقاء من الشعار الى النظرية في موضوع الحرية؟ ونطرح السؤال لاننا نرفض مبدئيا الجواب القائل ان السبب هو التأثير الخارجي الخالص. كل من يأخذ التاريخ مأخذ الجد يرفض مثل هذا التعليل.

(42) ان تأثر الفلسفة الالمانية، شيلينغ وهيغل بخاصة، بالمتصوف جاكوب بوهم، المتوفي سنة 1624، أمر معترف به.

اذن ، هل يعني الارتقاء المذكور ان المجتمع العربي قد حقق بعض الحريات وان هذا الانجاز ، رغم ما يلاحظ عليه من تقصير وتشويه ، هو الذي فتح الطريق نحو التنظير والتأصيل؟ أم يعني ان عدم تحقيق الحريات الليبرالية بصورة تامة بعد طول الانتظار هو الذي دفع الناس الى التساؤل عن أسباب التعطيل وبالتالي عن الجذور والاصول؟ أم يعني ان الهجوم الصريح أو المقنع على الحريات الليبرالية من طرف الاوساط المحافظة ، التي استعملت ظواهر الفقه الاسلامي لاثبات تعارض بينها (أي الحريات) وبين الاسلام وما نجم عن ذلك من صراع اجتماعي وفكري ، هو الذي دفع البعض إلى تجاوز المواقف الليبرالية ، أي بداهة الشعار ، والبحث عن الأصول المذهبية للمطالبة بالحرية؟

ان جميع هذه الاسباب لعبت دورا ، لا شك في ذلك. لقد تحققت بعض الحريات وذلك التحقيق الجزئي ذاته جعل البعض يتطلع إلى حرية أعمق وأشمل ودفع البعض الآخر الى الوعي بالخطر على الانظمة والمعتقدات الموروثة. فالبحث عن معنى الحرية وأصولها ، وبالتالي الاتجاه نحو النظرية ، كانا في آن واحد من عمل انصار الحرية الانسانية المطلقة ومن عمل اعدائها. فهذا التداخل بين الاسباب والدوافع الاجتماعية هو الذي يفسر الى حد كبير تداخل المذاهب في نظرية الحرية. الا أن هذا التداخل ليس خاصا بالفكر العربي. لقد وجد في الفكر الغربي ايضا. وهذه هي النقطة التي نود ان نشدد عليها. لاحظنا أمرين في النظرية الرائجة اليوم في العالم العربي حول الحرية: الامر الاول هو تداخل عناصر ماركسية ووجودية وتصوفية اسلامية والامر الثاني هو التشابه بينها وبين النظرية الهيغلية. لكن اذا رجعنا الى تاريخ التطور الفكري الاوروبي ، نجد الامرين معا. لقد أثر هيغل في الماركسية والوجودية عبر فيورباخ من جهة ولقد أثر التصوف الالماني في تكوين هيغل من جهة ثانية. وهكذا يمكن القول ان منطلق تطور الفكر العربي طبيعي ومنتظر. ففكرة التأثير المباشر هنا غير نافعة وغير ضرورية اذ نستطيع ان نقول فقط ان المبدأ الواحد (هنا معطيات التصوف) يتطور الى نتائج مماثلة. اذا وجدنا عند علال الفاسي مثلا عبارات هيغلية فالسبب هو استنتاج منطقي من مبدأ واحد مشترك لدى جميع المتصوفة من أي دين كانوا.

يقول المنظر الاسلامي اليوم: الحرية في مفهومها الهية ، ان يكون الانسان حراً

يعني ان يكون على صورة الله ، اي ان يريد الحرية التي ارادها له الله في حكمته ، تلك الحكمة التي بينها لنا الشرع . الايمان هو التحرر التام المطلق والرفض هو الاسترقاق والخضوع للنفس وللغير وللدهر .

يقول هيغل : الحرية هي المطلق والمطلق هو العقل المجسد في التاريخ وفي الدولة . ان يكون الانسان حرا هو ان يقبل ضرورة الحرية ، اي ان يستوعب منطق التاريخ ويتماهى مع هدف الدولة . اما ان يريد عدم الارتباط فيعني ذلك الخضوع الى البخت والاتفاق .

يبدأ كلا التحليلين بالحرية المطلقة وينتهي بالتماهي مع الشرع أو الدولة القائمة ، لأن في التماهي شرط التحقيق ، اي شرط المرور من التصور الى الواقع ، من الفكر المجرد الى الحياة . لكن هنا تواجهنا صعوبة كبرى وهي ان الشرط ذاته يتطلب شرطاً آخر وهو أن يكون (اي الشرط) معقولاً أو بعبارة أخرى الهيا . الدولة عند هيغل معقولة بالتعريف ، والشرع عند المنظر الاسلامي الهي في أصوله وفروعه . اذا انتقلنا من التصور الى الواقع ، يجب عند هيغل ان نفترض ان الانسان لا يزال ينقد الدولة القائمة حتى تصبح معقولة وعند المنظر الاسلامي ان ينقد الانسان الاصنام ، لكي يبقى الشرع الهيا . الا أن هذا النقد المفترض ، نقد الدولة ونقد الاصنام ، مستحيل في غالب الأحيان لأنه يرفض بالقوة والقوة تنحدر بالمجتمع من المستوى الانساني الى المستوى الحيواني . ان المرء يواجه دائما مؤسسة تقول له : انا المطلق! من يضمن ان قولها حق؟ ومن يقدر على تكذيبها؟ على مستوى الواقع تنقلب الدعوة الى الحرية المطلقة فتصبح تبريرا للخضوع المطلق فلا يبقى مجال حتى لتلك الحريات الليبرالية التي لم تدَّع أبداً العمق والاطلاق ، غير أنها حافظت على شيء من الواقعية .

هكذا يتضح لنا ان نظرية الحرية لا تثبت بأي حال واقع الحرية . بل يمكن القول انها في الحقيقة تخفي نفي الحرية من الحياة اليومية فهي تعبر عن الجدلية الملاحظة في التاريخ :

تتضخم الحرية في الفكر بقدر ما تضمر في الواقع . هذا هو النقد الذي توجهه الليبرالية الى نظرية الحرية . تقول الليبرالية : استبدال النظرية بالوضعانية في مسألة الحرية ليس عجزا ، بل هو ضمان للحرية ذاتها .

هل يجوز لنا أن نقف عند هذا الحكم القاسي ونقول أن نظرية الحرية (اي اطلاقها) خطر على الحرية؟

لا بد من التذكير ان النظرية الهيغلية والاسلامية المعاصرة، تقول ان المهم ليس نجاح النقد، نقد الدولة ونقد الاصنام، في كل محاولة. المهم هو المحاولة ذاتها وتكرارها عبر التاريخ رغم الاخفاقات المتتالية. ان المحاولة دليل على منبع الحرية الكونية. ان الدولة اللامعقولة لا تنقلب الى دولة معقولة بسهولة، وكل صنم مكسر يخلفه صنم جديد. لكن لماذا الانسان لا يمل؟ لماذا لا يكف عن المحاولات؟ والسؤال لا يتعدى ملاحظة جهد الانسان المتواصل لتحقيق الحرية.

نستخلص من هذا التحليل ان الحرية في مفهومها تناقض وجدل: توجد حيثما غابت وتغيب حيثما وجدت. والنظرية هي الكشف عن ذلك الجدل. فالنظرية من جهة لا يمكن لها ان تنفي ذاتها لتقف موقف الليبرالية وتأخذ الحرية شعاراً بديهيا[43] وليس في مقدورها من جهة أخرى ان تضمن وجود الحرية في التاريخ والمجتمع والدولة. كل ما تقوله النظرية هو أن الحرية لكي تتحقق يجب أن تُعقل، ولكي تعقل يجب ان تُطلق.

نظرية الحرية اذن في غاية الاهمية وفي نفس الوقت في غاية التفاهة.

★ ★ ★

(43) ان الليبرالية تنفي البحث في نظرية الحرية عن قصد لانها تخاف من نتائجها كما اوضحنا ذلك. ليس في الليبرالية دليل منطقي على عدم شرعية النظرية.

الفصل الخامس

اجتماعيات الحرية



يتجدد البحث في مشكلة الحرية عبر العقود ليس فقط لاسباب اجتماعية (الحريات الليبرالية) أو فلسفية (نظرية الحرية) كما أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة، بل لسبب آخر مهم جدا لأنه يهم الانسانية جمعاء في آن واحد وهو ان العلم الحديث في تقدم مستمر يغزو كل يوم ميادين جديدة. والعلم الحديث يرتكز على مبدأ الحتمية اي على نقيض الحرية كما يتصورها الرجل العادي. كلما تقدم العلم في ميدان يتعلق بالعمل البشري وبالمبادرة الفردية، تخوف الانسان من أن تعطي الاكتشافات الجديدة للبعض وسائل التحكم في ارداة البعض الآخر. وقد شهدت امريكا مثلا في السنوات الاخيرة مناقشات حادة في الاوساط العلمية والسياسية كادت ان تمنع الباحثين من متابعة تجاربهم في ميادين معينة، كالاجتماعيات الحيوانية، وكيمياء الاحياء، وتأثير بعض العقاقير والاشعة، والتوليد الاصطناعي... لقد اعتبر المفكرون في بداية العهد الحديث ان العلم هو الوسيلة لتحرير الانسان من قيود الطبيعة، لكن التجربة اظهرت في هذا القرن أن العلم قد يخدم الحرية كما قد يحاصرها ويقضي عليها. ومن المشاهد أن أغلب العلماء الطبيعيين أصبحوا يشكون في مبدأ الحرية الانسانية ويعتبرون ان الشعور الذاتي بها يخفي جهلا موقتا بالدوافع الحقيقية لاختيارات البشر. لذا نشاهد أن المجتمع المعاصر يتخوف أكثر فأكثر من أن يتحول العالم من عضد للحرية الى عدو لها، والعلم من وسيلة لتحقيقها الى خطر عليها. وكما كان الباعث على النقاش حول الحرية في القرون الوسطى ارادة التوفيق بين اختيار الانسان والقدر الالهي، فمن أهم أسباب تجديد النقاش حول الموضوع اليوم هو محاولة التصالح بين حرية الوجدان وحتمية العلم الطبيعي. ومن هنا ينشأ بعض التشابه الشكلي في طرح القضية.

يصدق هذا على كل المجتمعات، ومن ضمنها المجتمع العربي الذي تعرف على العلم الحديث وعلق عليه آمالا كبيرة. ونجد في التأليف الفلسفي العربي كثيرا من المناقشات التي تدخل في هذا النطاق وتعطي أجوبة شخصية على مشكلات مطروحة في العالم أجمع. لكن عندما يكتب استاذ عربي متخصص في الموضوع فانه يكتب بصفته استاذا متخصصا لا بصفته كاتبا عربيا بحيث لا يمكن لنا ان نستخرج من أقواله شهادة على وضع الحرية في العالم العربي الحاضر الا بكيفية ملتوية.

ان صادق العظم مثلا يتعرض لقضية التناقض المحتمل بين الحتمية وبين القيم والاخلاق، وهي قضية يتعارض فيها القائلون بالحتمية الشاملة وبالتالي بنفي المسؤولية عن الفاعل حتى ولو ارتكب جريمة، والقائلين باللاحتمية لكي يحافظوا على المسؤولية وبالتالي على عقاب الجرم ومكافأة المصلح. يرفض صادق العظم ربط الميتافيزيقيا بالاخلاق ويستنتج ان اقرار الحتمية لا يستتبع نفي المسؤولية وافراغ العقاب والمكافأة من اي معنى، معتمدا على براهين مستمدة من الفلسفة التحليلية المعاصرة. هذه نتيجة قد يتوصل اليها العربي وغير العربي وليس فيها حكم على أوضاعنا الراهنة. بالطبع لقائل ان يقول ان ميل صادق العظم الى الموقف المذكور يدل بكيفية غير مباشرة على الوضع التاريخي الخاص بالمجتمع الذي يعيش فيه والذي يتطلب معا المسؤولية (بهدف الانتماء السياسي) والحتمية العلمية (بهدف التنمية الاقتصادية)، لكن الربط محتمل فقط ولا علاقة له بمعالجة الموضوع، اذ كان في امكان الكاتب العربي ان يصل الى النتيجة ذاتها عبر تحليل آخر معتمدا على منطق آخر.

لكن بجانب العلوم الدقيقة والطبيعية التي تطرح مشكلة الحتمية والحرية في اطار معين هناك العلوم الاجتماعية التي تطرح مشكلة الحرية في اطار آخر أكثر ارتباطاً بالواقع الاجتماعي. وفي هذه العلوم يمكن استعمال اقوال المؤلفين العرب فيها كمؤشر على وضع الحريات في واقع بلادنا.

ان جل العلوم الاجتماعية تهتم بدور الموروث: الاحيائي في البيولوجيا، النفساني في السيكولوجية التحليلية، الثقافي في التربية. من الواضح ان تلك العلوم تتطرق الى صميم ما نحن بصدده. أو لم يطرح العالم الاحيائي في أصل بحوثه السؤال التالي: هل في الارث الاحيائي ما يسيِّر المرء في كل مسعى من مساعيه الى ما فيه مصلحة

النوع البشري؟ أو ليس مبدأ التحليل النفساني هو ان المرض خضوع للاوعي الذي يعبر عن ارث النوع ورضٌ الولادة واذكار مرحلة الصبا وان الصحة هي الوعي بكل ذلك الارث وقبوله والتعبير عنه بوسائل العقل للتحرر منه؟ أولم يكن هدف التربية، بمعناها العام، هو الكشف عن البنيات اللغوية والفكرية والعملية الموروثة عن تربية سابقة والتي تمنع التلقين الجديد من أن يسير سيرا مطردا؟ هذه علوم تتقدم بسرعة هائلة في عالمنا الحاضر وتشارك فيها شعوب شتى بنسب متفاوتة. ان تقدمها في العالم العربي مرتبط بتقدم العلم الحديث بصفة عامة. لا يمكن ان ننتظر نبوغا عربيا فيها ما دام مستوى التعليم في بلادنا منخفضا ومستوى الامية مرتفعا. لكن عدم الابداع حاليا في العلوم المذكورة لا يمنع الاهتمام بها ونشر نتائجها ومحاولة الاستفادة منها.

علينا اذن ان نفصل بين العلوم الطبيعية وبين العلوم الاجتماعية وان نميز بين مشاركة (أو عدم مشاركة) العرب الحاليين في تقدم هذه أو تلك. نعني بالعلوم الاجتماعية على وجه التدقيق: الاقتصاد والسياسة والاجتماع. هذه علوم تبحث كلها في مدى الحرية التي يتمتع بها الفرد في مجتمعه وتستعمل الحرية في معنى يلتقي مع المعنى التلقائي الذي يجربه كل فرد.

نفترض - ولنا الحق ان نفعل ذلك - ان تقدم العلوم الاجتماعية - عكس ما يحصل بالنسبة للعلوم الطبيعية - يكون مؤشرا على مدى تحقيق الحريات في الحياة العامة لذلك المجتمع.

ان تجربة الحرية الاولى التي يتعرف عليها اي فرد من أفراد المجتمع الانساني هي تجربة الامكان: بالمعنى المادي اي الاستطاعة على القيام بعمل يرغب فيه، وبالمعنى القانوني اي السماح له بذلك بحيث لا يتعرض لاي عقاب اذا فعل ما يريد. تعني الحرية في هذه التجربة الاولية مجموع الحقوق المعترف بها للفرد ومجموع القدرات التي يتمتع بها. تحدد الأولى القوانين والاعراف والاوامر التي تؤلف الافق الاجتماعي للفرد وتحدد الثانية الوسائلُ التي يملكها داخل مجتمعه وعصره.

تجابه المرء كلما تحرك حواجز عائلية، طائفية، قانونية، شرعية. اذا أراد ان يتخطاها دخل في صراع عنيف مع ممثل احدى تلك الهيئات: الاب، النقيب، الشيخ،

الولي ، القاضي . وحسب ما يسفر عنه الصراع تتسع دائرة تصرف المرء أو تنحصر ، فيحس بأن حريته تتضاعف أو تتقلص . وفيما يتعلق بالحقوق المادية ، التي هي وسائل الحرية ، نلاحظ أيضا انها تقبل الزيادة والنقصان نتيجة عراك متواصل بين الافراد والجماعات على مستويات مختلفة . لا تتحسن حصة الفرد من الخيرات والثقافة والعلم والصحة الا اذا تحسنت منزلة عائلته بالنسبة للعائلات الاخرى وطبقته بالنسبة للطبقات الأخرى ومجتمعه بالنسبة للمجتمعات الأخرى . ان حرية الفرد مرتبطة بتقدم طبقته ومجتمعه والنوع البشري بعامة.(1)

في هذا الاطار من علاقات التنافس بين الافراد والجماعات ، وهو الاطار التاريخي للجنس البشري وقبله للحيوان ، لا ينفك الفرد يقارن بين حالته وحالة جاره من جهة ، وبين حالته اليوم وحالته أمس من جهة أخرى . فيقول بكيفية تلقائية : هذا أكثر حرية مني أو كنت البارحة أكثر حرية مني اليوم . ولا يهم هل يستعمل كلمة حرية أو كلمة أخرى تؤدي نفس المضمون . المهم هو أنه يقارن بين الامكانات المتاحة له ، وفي منظورنا هنا لا تعني الحرية أكثر من امكانات التصرف . يقول المرء اذن : ضاع مني اليوم حقي أو كسبت اليوم قدرة جديدة ويعني في كلا الحالتين بالحق وبالقدرة مضمون الحرية . وهكذا ندخل في ميدان التقويم والمقارنة ، التقدير والتعداد ، أي ميدان اجتماعيات الحرية ، حيث تستعمل الارقام كمعايير ومؤشرات نقارن من خلالها أمس باليوم في نظرة تاريخية عامة على الانسانية ، ونقارن من خلالها أيضا بين هذا المجتمع وذاك وبين هذه الطبقة وتلك في تحليل اجتماعي وسياسي للاوضاع الراهنة . ان الحرية في هذا المنظور تعني فقط عملية تحرير مستمرة ، ولا تعني حالة قارة نستطيع ضبط بدايتها ونهايتها . كل ما يمكن ، بل كل ما يجب ، ان نقوم به هو رصد حالتين متعاقبتين لامكانات الفرد التي هي دائما محدودة قانونيا وماديا . والعلوم الاجتماعية تنظر الى التطور الانساني أساسا من هذه الزاوية .

يبحث قسطنطين زريق في كتابه في معركة الحضارة على مقاييس التحضر ويحصرها في ثمانية منها التغلب على الطبيعة ، الابداع الفني ، التنظيم السياسي ،التقويم

(1) والنوع البشري نفسه في صراع مستمر ضد انواع حيوانية أخرى على وجه هذه الأرض .

الشخصي الخ . . . ثم يتساءل هل يمكن ارجاع هذه المقاييس الى عنصر واحد ، فيبدأ بردها الى قياسين عامين هما الابداع والتحرر ، ثم ينتبه الى أن الابداع ليس الا وجها للتحرر . وهذه عبارته : « يمكن ردها الى الابداع أو من طريق آخر الى مقدار التحرر الذي أحرزه أبناء الحضارة وأحرزته الحضارة عامة . »[2] وعندما يتعرض لأوضاع الشعب العربي يقول : « اذا كان جوهر التحضر هو التحرر فمعنى تخلفنا هو اننا لم نجز ما جازته الشعوب التي سبقتنا في هذا المضمار . »[3] لا يشك الدكتور زريق في ان عملية التحرر قابلة للتعبير الكمي على وجه العموم وان دخله بعض الريب فيما يتعلق بازدهار الشخصية . فيقول : « اننا نستطيع ان نقدر بعض وجوهه - كالتحرر من الطبيعة بارقام واحصاءات عن التصنيع والانتاج ومعدل الوفيات وعدد المدربين ، ولكن باي مقياس أو مقاييس يمكننا أن نحدد الشخصية الانسانية المتحررة والقيم التي تنطوي عليها وتشع منها؟ . »[4]

من الواضح أن العلوم الاجتماعية تبحث دائما ، اعترفت بذلك أو لم تعترف ، في مدى تحرر الفرد داخل مجتمعه. هذا ما عبر عنه الدكتور زريق بكيفية واضحة ، لكنه مؤرخ ذو اتجاه ليبرالي . هل قام زملاؤه في العلوم السياسية والاجتماعية والنفسانية ، بالتقييم الذي يدعو اليه؟ نوجد في البلاد العربية معاهد تربوية وأخرى للتخطيط الاقتصادي وبدأنا نلحظ اهتماما متزايدا بالتحليل النفساني ، لكن هل يوجد بالفعل وعي عام بأن الواعز لتكوين العلوم الاجتماعية ، وبالتالي ان الهدف من وراء تأسيس تلك المعاهد ، هو محاولة اكتشاف طرق عملية لتحرير الفرد؟ هل نجد في بحوث علمية موضوعية ، باقلام باحثين عرب ، تقديرا بمعايير ومؤشرات رقمية لمدى تحرر الفرد العربي « من الطبيعة والخطأ والوهم والهوى وتأثير الغير » . هذه هي الاسئلة التي لا ننفك نطرحها ونحن نصف وضع العلوم الاجتماعية في البلاد العربية .

نبدأ بعلم الاقتصاد لأنه علم وسط بين العلوم الطبيعية الموضوعية والعلوم

(2) قسطنطين زريق . في معركة الحضارة . بيروت ، دار العلم ، 1964 ، ص 279 .

(3) المرجع ذاته ، ص 389 .

(4) المرجع ذاته ، ص 6-285 .

الانسانية الوجدانية، ولأنه يجمع في منهجه التقديرات الكمية والاوصاف الكيفية. يُعْنَى علم الاقتصاد منذ ان تأسس بالانتاج والاستهلاك والادّخار، أو بعبارة أخرى، بتنظيم الخصاص. بما أن الخيرات أصبحت منذ زمن طويل لا تتكافأ مع رغبات البشر، عاد من اللازم تنظيم اقتسام الخيرات الموجودة القليلة، مع العمل اما ـ وهو الغالب ـ على تنميتها، واما ـ في بعض الاحيان ـ على النقص من عدد المستهلكين كما دعا الى ذلك مالتوس.

ان علم الاقتصاد يبحث في التوازن الحاصل بين الانتاج وبين الاستهلاك. فهو من جهة يصف تطور وتقدم الانتاج، وبالتالي يصف وسائل الانتاج المادية والتنظيمية، بما فيها تطبيق العلم الحديث على الطبيعة، ومن جهة ثانية يفرز ـ ولو بكيفية غير مباشرة ـ دور العنف في الحد من الاستهلاك: العنف الطبيعي كالحروب والمجاعات التي تقلل من عدد المستهلكين، والعنف الاصطناعي المتمثل في الدولة التي تفرض على البعض الاقتصاد في الاستهلاك بوسائل شتى كالضرائب وتخفيض قيمة العملة واحتكار المواد وتقنين التموين... لا شك في أن علم الاقتصاد الحديث المبني على مقدمات ليبرالية، يهتم أساسا بالانتاج، فيروج بين العموم نظرية تفاؤلية. لكن الجانب الثاني، أي الحد من الاستهلاك، يفرض ذاته كلما تعرض الباحث الى البشرية ككل وأراد أن يقدم تحليلا اقتصاديا للتاريخ الانساني في جميع فتراته. لذلك نجد الوعي بدور العنف عند جميع الاقتصاديين حتى الليبراليين منهم. وهذان الاتجاهان يكشفان لنا عن الطابع المزدوج لعلم الاقتصاد: فهو من جهة يصف بدقة الى أي حد يخضع البشر لقوانين الطبيعة العمياء ومن جهة أخرى يفتح لنا الطريق لنتغلب على تلك القوانين بمعرفتها واستعمال بعضها ضد البعض الآخر. وهذه الثقة بالعلم كوسيلة للتحرير هي التي دفعت الاقتصاديين الكلاسيكيين مع آدم سميث الى الاعتقاد بأن العلم التجريبي سيقضي على المجاعات والتجارة الحرة على الحروب، وإن الاقتصاد سيفرغ الدولة من كل عنف ويجعل منها أداة ادارية خفيفة ليس إلا

من المعلوم أن هناك اهتماماً عميقاً تبديه الماركسية بالاقتصاد، الى حد ان بعض الناس اصبحوا لا يرون فيها سوى نظرية اقتصادية حول التاريخ الانساني. واذ كنا قد اوضحنا الاسس الفلسفية الهيغلية لمفهوم الحرية عند ماركس، فلا بد من القول هنا ان تلك الاسس أكثر وضوحاً في المؤلفات الاولى، مؤلفات ماركس الشاب، منها

في المؤلفات المتأخرة، مؤلفات ماركس الكهل وانجلس، التي تكاد بالفعل تنحل في نظرية اقتصادية صرفة، أو بعبارة ادق ان النظرية الاقتصادية هي الوجه العملي للنظرية الفلسفية، اي ان الاقتصاد بمعناه العام هو مجموع الوسائل المادية والادبية لتحقيق حرية الانسان. ان جدلية الرأسمال[5] والاقتصاد عموما تكمن في كونه يمثل اكبر وسيلة وجدت لاستغلال واستعباد الانسان، حيث يبدو وكأنه قدر لا يقهر، وفي كونه يمثل في نفس الوقت آخر عقبة يجب على الانسان ان يتخطاها لكي يسترجع حقيقته كأصل ومنتج لذلك الرأسمال ذاته وليتحرر من المستغلين ومن الأوهام والاساطير التي تكرس وتبرر الاستغلال. لا يعني القضاء على الرأسمال تحقيق الحرية في الحال، بل يعني فتح الطريق نحو التحرر وذلك باستغلال خيرات الطبيعة بكيفية معقولة ومطردة. لذلك يسمي ماركس الفترة السابقة لنهاية الرأسمالية ما قبل التاريخ ويحدد بداية التاريخ الانساني الحقيقي، تاريخ الانسان الواعي بحريته، بانهيار الرأسمال[6].

ان اي بحث من بحوث الاقتصاد يجيب بكيفية أو بأخرى على السؤال التالي: ماذا يستطيع الفرد فعله في مجتمع معين؟ ما هي الوسائل الجسمانية والذهنية المتاحة له ليتصرف، ليتحرك، ليبدع؟ ما هي استطاعة الجماعة التي ينتمي اليها في علاقاتها مع المجتمعات الاخرى. ما هي قدرة الدولة التي يعيش تحت لوائها على الدفاع عن مصالحه في مقابلة الدول المنافسة لها؟ وراء المفاهيم التي يستعملها علم الاقتصاد الحالي كالتنمية والتبادل غير المتكافىء والرأسمال الهامشي... نكتشف عند التدقيق مفهوم الحرية أو التحرر. لا يمكن ان ننكر تقدم علم الاقتصاد في البلاد العربية، بل يمكن القول أنه العلم الاجتماعي الوحيد الذي تعلق به بجد اهتمام المثقفين العرب في العشرين سنة الأخيرة، وهو المجال الوحيد الذي يظهرون فيه مدى تعلقهم بواقعهم

(5) نعني بالرأسمال هنا عنوان مؤلف ماركس ومضمون التحليل الماركسي وهو أن الرأسمال لا يعني المادة بل ما وراء المادة (وسائل انتاج، نقد، بضائع) من عمل انساني.

(6) هنا تحوير لمفهوم هيغل. التاريخ عند هيغل هو الصراع، إذا انتهى الصراع انتهى التاريخ. اما ماركس فانه يعتقد أن صراع الانسان ضد الانسان يمثل مرحلة حيوانية سابقة للتاريخ الانساني. والتاريخ يبدأ عندما يقبل الانسان على مصارعة الكون بعد القضاء على التناقضات الاجتماعية.

المجتمعي والتاريخي والحضاري. لقد اتضحت أهمية هذا العلم بعد ان ازدادت ثروة بعض الدول العربية عن طريق ارتفاع اسعار النفط فكان من واجب الاقتصاديين أن يفسروا ان الثروة النقدية لا تعني بالضرورة الزيادة في قوة الدولة، ولا تركيز استقلال المجتمع وتثبيت حرية الفرد. إن القدرة الاستهلاكية قد ارتفعت، لا شك في ذلك، في كثير من البلاد العربية، وان تحسين الحالة الصحية والثقافية في تلك البلاد سيكون له مردود في السنوات المقبلة. ومن هذا المنظور ان حق الحياة، وهو شرط لازم لكل حرية مرتقبة، قد تحقق لقسم لا بأس به من العرب، لكن في نفس الوقت لا شك في أن تكديس كميات هائلة من المال في بنوك، أو استثمارها في اقتصاديات أجنبية، يربط مصالح الدول المنتجة للنفط بذلك الاجنبي الذي مثل منذ البداية العدو لكل حركة تحررية عربية. هذه الظاهرة ترغمنا على الأقل على طرح أسئلة مربكة، وقبل الاجابة عنها، لا بد من أخذ رأي الاقتصاديين فيها.

ان الاقتصاديين العرب يتطرقون الى مشكل مستوى الحرية الفردية التي يتمتع بها كل مواطن في المجتمع العربي ويبينون بالارقام أن ذلك المستوى واطىء جدا بالنسبة لجمهور الناس حتى في البلاد النفطية. لكنهم في نفس الوقت يشيرون الى سبل قد تؤدي الى الرفع من الامكانات المادية والادبية التي يتمتع بها الفرد العربي وبالتالي من قدرته على التحرر. فتقدم علم الاقتصاد يدل في حد ذاته على ارادة تحررية عميقة. الا أن الاقتصاد وحده لا يضمن التحرر، انه يعطي فقط وسائل التحرر في ظروف معينة. لا بد اذن من تحقيق تلك الظروف السياسية والثقافية والنفسانية. فعلم الاقتصاد لا يكفي وحده لانارة طريق الحرية الفعلية. لا بد من مساعدة علوم اجتماعية أخرى. هل حظيت تلك العلوم بنفس الاهتمام في المجتمع العربي؟

يدرس علم الاجتماع علاقات الفرد بالجماعات التي يتألف منها المجتمع. هكذا نظر اليه مؤسسوه الكبار في القرن الماضي، وهكذا يطبق في البلاد المتقدمة علميا وصناعيا.

يميز الباحثون عادة بين الجماعات الطبيعية، كالعشيرة والعائلة التي ينتمي اليها الفرد بكيفية تلقائية، والاصطناعية كالحزب والنادي الذي ينخرط فيها بعد تدبر،

وثالثة بين هذا وذاك كالطبقة والحرفة التي يتداخل فيها الاختيار والخضوع. ان هذا التمييز غير مسلم به لدى الجميع. لكن الجميع يعرف عن ممارسة ان دراسة الجماعات تدور في العمق كلها حول مشكل واحد: ما هي العلاقات بينها (اي الجماعات) وبين الفرد الذي ينتمي اليها اما تلقائيا واما اراديا؟ لكل جماعة قانون تأسست عليه، السؤال الذي يطرحه الباحث الاجتماعي هو: ما علاقة ذلك القانون بوجدان الفرد، هل يتقبله كقدر لا محيص عنه، أم ينظر اليه كعبارة عن تقيّد حر يخدم مؤقتا مصلحة جميع الاعضاء وقابل للتغيير والانفساخ عند الحاجة؟ هل يخضع له عن خوف من عقوبة تلحق به لا محالة، أم عن وفاء لما اختاره عن اقتناع برفقة زملاء احرار؟ بعبارة أخرى، هل يتحد القانون الجماعي والقانون الوجداني الفردي ام يتعارضان؟.. هذه الاسئلة تدور جميعها حول البحث عن مؤشر واحد يعطينا في نفس الوقت مقدار التلاحم الاجتماعي، اي مستوى القوة الكامنة في المجتمع، ومقدار ازدهار الشخصية الفردية، أي الوعي بتحقيق مستوى معين من الحرية. كلما تطابق القانونان، الجماعي والفردي، الخارجي والوجداني، تماسك المجتمع وبرزت الشخصية الفردانية[7].

كان علم الاجتماع دائما وصفيا واصلاحيا في آن واحد. في جانبه الوضعي يضخم من ثقل المجتمع وقوة القانون الجماعي فيظهر بالتالي انخداع الفرد بحرية وجدانية مبنية على الجهل، لكنه في جانبه الاصلاحي يهدف الى اكتشاف طرق تؤدي الى مصالحة القانون الجماعي مع القانون الوجداني لكي يزداد تماسك المجتمع وتتقوى شخصية الفرد. لهذا السبب بالضبط، يتغير دور علم الاجتماع حسب هوية الممارسين له. اذا كان الباحث أجنبيا عن المجتمع المدروس مال بطبعه الى الوصف وأظهر الاوضاع جامدة خاضعة لقوانين قارة، فيقتصر على دراسة الجماعات الطبيعية كالعشائر والعائلات مع اهمال تام للشخصية الفردية، اما اذا كان الباحث من أبناء

(7) يقول احد الاجتماعيين الكبار ما يلي: «يشعر المرء أحيانا ان صيغة التحليل النفساني وصيغة علم الاجتماع تخدمان هدفا واحداً وهو الكشف عما يحرك الناس بدون علم منهم. ان اللاوعي يحرك الناس من الداخل والنظام الاجتماعي يحركهم من الخارج». بول لازارسفلد. **ما هو علم الاجتماع؟**. ترجمة فرنسية، باريس، غاليار، 1970، ص 110.

الوطن، ممن يعنيهم الأمر، فيغلب عليه بالضرورة الجانب الاصلاحي ويبدو له المجتمع حيا متغيرا وتبدو له شخصية الفرد متميزة حتى من خلال القوانين الجماعية المتراكمة، فيعود العلم ذاته وسيلة لتحرير الفرد. لقد خضعت البلاد العربية مدة طويلة، بسبب الاحتلال الاستعماري، لعلم الاجتماع الوضعي الذي أهمل شخصية الفرد وركز على الجماعات، أي على التقاليد التي تتحكم في الوجدان من الخارج وكأنها قدر لا يدفع. وبالاسف التام ولاسباب تستحق الفحص، ما زال هذا الاتجاه هو الغالب في كثير من المؤسسات التعليمية العربية، وبخاصة تلك التي كانت رائدة في هذا الميدان. لعل الحكام العرب أنفسهم يحبذون الاتجاه المذكور لكونه يرسخ أركان الاستقرار الاجتماعي. صحيح أننا نجد في المكتبة العربية بحوثا وصفية قيمية حول العشائر والاسرة والمجتمع الريفي والطرق الصوفية، صحيح ان هذه البحوث تعطينا فكرة عن ثقل التقاليد وعن شفافية نفسانية الفرد، الا أن نتائجها لا يمكن ان تقبل على ظاهرها بما ان المنهج المتبع موروث بكيفية عمياء عن الاستطلاعات الاستعمارية التي لم تكن أبدا بريئة.

بيد ان التقليل من دلالة الدراسات الوصفية لا ينفي الحقيقة التالية: ان المجتمع العربي لم يعبر عن ميل واضح للنقد الاجتماعي كالذي أظهره في ميدان الاقتصاد. باستثناء بعض الانجازات الفردية، لا تملك المكتبة العربية حتى الآن بحوثا متنوعة وعميقة حول اجتماعيات الاسرة والطبقة والحزب والنقابة والنادي... الخ. ان ما انجز لا يزودنا بمؤشر عن مدى ازدهار شخصية الفرد العربي. وما لم ينجز، اي انعدام الاهتمام بعلم الاجتماع النقدي، ينبئنا بأن المؤشر المذكور ما زال الى حد الآن هزيلاً جداً.

يبحث علم السياسة المعاصر في شئون السلطة: في أصولها ومبرراتها وتوزيعها وتوريثها... فيعطينا مقياس مشاركة الفرد في تنظيم حاضره وتخطيط مستقبله. كلما ناقشنا مسائل تتعلق بالسيادة، بوحدة أو تعدّد مظاهر السلطة، بوسائل التفويض، بأنواع الحكم واختيار الحكام، بمقارنة الانظمة المتوالية عبر الزمن أو المتساكنة في الحاضر، فإننا لا نفعل سوى تقييم دور الفرد في ممارسة السلطة داخل المجتمع الذي يعيش فيه. لقد ذكرنا ان الدكتور زريق يعتبر المشاركة معيارا للتحضر

ويتساءل: «الى اي مدى يشارك جمهور الشعب في توجيه الحكم وضبطه؟»[8] المشاركة هي المعيار الظاهر والواضح للحرية السياسية.

وهنا يجب التنبيه على أن المشاركة تتقمص اشكالا متنوعة: كل مجتمع مطالب بابتكار النوع الذي يوافق اختياراته الاقتصادية والعقائدية. ان المشاركة لا تعني دائما وبالضرورة التمثيل البرلماني الذي عرفته ديمقراطية القرن الماضي. فالقول الرائج في العالم العربي: الديمقراطية الاقتصادية تسبق الديمقراطية السياسية، والحرية العينية الحرية المجردة، لا ينفي ضرورة طرح مسألة مشاركة الفرد. ان علم السياسة[9] لا يفضل نوعا خاصا من أنواع الحكم على ما سواه، بل يبحث، في نطاق كل نوع، عن مقدار مشاركة الافراد في الاختيارات التي تكرس حاضرهم وتخطط لمستقبلهم. اما مضمون تلك الاختيارات ونوع تلك المشاركة، فكل ذلك من اختصاص المجتمع المدروس ولا دخل للعلم السياسي فيه. قد يكون الانتخاب تعبيرا عن حرية الاختيار وعن مستوى رفيع من المشاركة الفردية وقد لا يكون، بل وقد تكون الموافقة الصاخبة في بعض الاحيان مشاركة حقيقية وقد يكون الانتخاب السري رمز اللامبالاة.

بيد ان مفهوم المشاركة متأصل أولا في مفهوم السيادة الشعبية الذي لا يتأتى اي علم اجتماعي حديث بدونه، وثانيا في مفهوم التنمية لأن التجربة أظهرت أن المفهومين مرتبطان ارتباطا وثيقا. فلا يتصور اي مجتمع معنى المشاركة ما لم يقبل مسبقا مبدأ السيادة الشعبية وما لم يعمل على تنمية امكاناته الاقتصادية. في نطاق هذين الاصلين، وبالنظر الى مسألة المشاركة الفردية، ما هي وضعية علم السياسة في البلاد العربية؟

من المسلم به ان معاهد الدراسات السياسية قليلة في الجامعات العربية. ومن الملاحظ ان المسؤولين العرب يشمئزون من كل بحث موضوعي - في نطاق ما تعنيه

(8) ق. زريق: المرجع المذكور، ص 274.

(9) ان علم السياسة ككل العلوم الاجتماعية قد يتحول الى آلة أدلوجية للدفاع عن النظام الليبرالي البرلماني. لكن نتكلم هنا على العلم كخطة موضوعية محتملة للبحث. والقارىء يميز بسهولة بين الدراسة العلمية والدعوة الادلوجية.

الكلمة في العلوم الانسانية والاجتماعية - حول اصول سلطتهم ووسائل نفوذهم. نستثني من هذا الحكم لبنان، ربما لسبب ضعف الدولة وعجزها عن تسيير معاهد التعليم. توجد بالطبع بحوث سياسية حول البلاد العربية، لكنها مكتوبة في الغالب بلغات أجنبية ومنجزة في اطار معاهد اجنبية، بحيث يكاد ان يكون تأثيرها منعدما في المجتمع العربي. وتلك البحوث، أكان اصحابها عربا أو غير عرب، تعطي مؤشرا ضعيفا لمشاركة الجماهير العربية في اختيارات الدولة. ان هذا الحكم ينطبق على كل الدول العربية بدون تمييز، رغم الاختلاف في التنظيم الداخلي وفي السياسة الخارجية.

غير أن الدليل الاوضح على ضعف المشاركة الفردية في التخطيط السياسي هو بالضبط عدم ازدهار علم السياسة داخل الجامعات الوطنية العربية.

كان الهدف من هذا الفصل محاولة تقدير مدى التحرر الذي اختبره المجتمع العربي في العقود الاخيرة، تاركين جانبا عمق وانتشار الدعوة الى الحرية والتفنن في تنظير مفهومها. اننا تركنا ميدان العراك السياسي والنظر الفلسفي لننتقل الى مدار الحياة اليومية المعاشة لنرى: (أولا) هل عرب اليوم أكثر تحكما في نفوسهم ومحيطهم الطبيعي واقل خضوعا لغيرهم من اسلافهم في القرن الماضي، و(ثانيا) ما هي مرتبتهم بالنسبة لسواهم من المجموعات البشرية؟ هذه نظرة علمية اي وصفية تقديرية متعالية عن موضوعها، فهي تستبدل بالضرورة مفهوم الحرية التام المستقر بمفهوم التحرر الناقص المتطور الذي يعبر عن الارتقاء من حالة الى حالة[10].

لقد ميزنا ثلاثة ميادين: الاقتصاد، علم الاجتماع، السياسة، وبحثنا في كل ميدان منها عن مستوى التحرر الذي يكون قد أحرزه الفرد العربي المعاصر. لا بد هنا من توضيح، لرفع اي لبس عن اقوالنا السابقة. حينما نتكلم عن الاقتصاد اننا نعني

(10) هذه هي خلاصة الباحث الدكتور محمد عزيز الحبابي حيث يقول: «ليس هناك حرية بل حريات تتزامن جدليا لارساء عملية التحرر». من الكائن الى الشخص. باريس، المطابع الجامعية، 1954، ص 303.

بالطبع مستوى الانتاج وحالة التوزيع ومعدل الاستثمار... لكننا نعني أيضا وضعية علم الاقتصاد في الجامعات ولدى الرأي العام. والمؤشر الثاني أهم بالنسبة لدراستنا من الاول لانه يعطينا فكرة عن وعي العرب بمشكلاتهم وعن مدى قدرتهم على التصرف في معالجتها. وكذلك بالنسبة للعلوم الانسانية: اننا نعني من جهة نتائج البحوث البيولوجية والنفسانية والتربوية وفي نفس الوقت نعني مدى تغلغل نمط التفكير الموضوعي الكمّي في المجتمع العربي، اي قدرة هذا المجتمع على الانسلاخ عن الذاتية. إن نتائج العلوم ملك مشاع بين جميع المجتمعات، فمستوى انتشار تلك النتائج في البلاد العربية يدل على حالتها الحضارية. وبالتالي أن عدد المعاهد التي تهتم بها وتروجها وعدد الاساتذة النين يدرسونها وعدد الكتب والمجلات التي تبسطها وتنشرها... الخ، كل هذه الارقام تمثل مؤشرات على مدى استغلال العلم لفائدة تحرير الفرد. ونفس الملاحظة تصح على السياسة. هناك نظم سياسية عربية يمكن وصفها وتصنيفها، وهذا عمل تقوم به الدعايات الرسمية والدراسات الدستورية. لكن هناك مسألة أخرى بالغة الاهمية وهي: هل تقبل الانظمة العربية ان تدرس بكيفية موضوعية حسب المناهج التقديرية الحديثة، لا في معاهد أجنبية بل في مؤسسات وطنية؟ ان تدرس الاوضاع السياسية العربية علميا في الخارج شيء، وان تدرس في الداخل شيء آخر، وهذا هو ما يهمنا بالدرجة الأولى حيث يعود ازدهار او ضمور علم السياسة في البلاد العربية مؤشرا مهما على نضج المجتمع وبلورة شخصية الفرد، أي على مستوى التحرر.

وهكذا نتمكن من مؤشّرات ستّ: مؤشر النمو الاقتصادي ومؤشر تقدم علم الاقتصاد، ثم مؤشر استيعاب العرب لنتائج العلوم الاجتماعية الحديثة ومؤشر انتشار نمط الفكر العلمي في المجتمع، وأخيراً مؤشر المشاركة الفردية في الاختيارات السياسية ومؤشر توطين علم السياسة في البلاد العربية. قد يقال لماذا لا نجمع في مؤشر واحد كل العلوم، بما فيها الطبيعية والتطبيقية كالفيزياء والطب، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعية كالنفسانيات والسياسيات. الواقع ان الحكام عندنا يميزون بوضوح بين هذه العلوم. فهم اقل اعتراضا على الاولى منهم على الثانية، فوجب ان نأخذ من علم الاقتصاد وعلم السياسة مؤشرين مستقلين.

اننا نتكلم هنا عن برنامج للعمل، عن دراسات مقترحة لم ينجز منها الا القليل

وفي معاهد خارج الوطن العربي . لكن اذا وجب علينا أن نبدي رأيا في استنتاجات تلك البحوث المنجزة القليلة ، وفيا نلاحظه في حياتنا اليومية ، نقول ان المؤشر الاقتصادي هو الاعلى ، يتبعه مؤشر العلوم التطبيقية ومؤشر علم الاقتصاد ، ثم يأتي في المرتبة الرابعة مؤشر انتشار العلوم النفسانية متبوعا بمؤشر المشاركة ، ويأتي في المؤخرة مؤشر استيعاب علم السياسة.

ان الجهود موجهة كلها نحو التنمية الاقتصادية. قلنا ونكرر هنا ان هذا التطور يمثل في حد ذاته علامة وأي علامة على يقظة الانسان العربي لأن نماء الانتاج والمدخول سيعطي في كل الظروف محتوى لما قد يكون تحرراً في الامد القريب أو البعيد. ويجب الاعتراف بما كان للدعوة الماركسية من آثار في توجيهِ المثقفين والقادة السياسيين هذه الوجهة.

لكن ما دمنا نتكلم عن الحرية والتحرر فلا يمكن ان نتكلم فقط عن امكانات الغد. لا بد ايضا من التطرق الى احوال اليوم. وفي محيطنا اليومي نجد ضغطا على شخصية الفرد واهمالا لكل ما يمكن ان يدفع الى ازدهارها ، كما نلاحظ ان مشاركة الافراد في اتخاذ القرارات الأساسية ضعيفة جدا وان القادة يشمئزون من اي محاولة للكشف عن أسباب هذا المستوى المتدنى في مجال المشاركة. اننا نكتفي بتسجيل الواقع ولا نستبق ما قد تسفر عنه الدراسات التي ندعو اليها بالحاح. في هذه النقطة بالضبط نجد انفسنا قد رجعنا الى ميدان الدعوة الذي انطلقنا منه. هناك علاقة جدلية بين ضعف مؤشرات التحرر وقوة المطالبة بالحرية. وفي هذه العلاقة الجدلية يكمن الدافع الى البحث عن أصل الحرية ، اي الى التنظير.

لا بد في ختام هذا الفصل ، حول اجتماعيات الحرية ، ان نذكر انه لا يجب الاكتفاء بنتائجه والتركيز فقط على ضعف مؤشرات التحرر. اذا نظرنا الى الحرية الانسانية في نطاقها التاريخي ، كعملية تحرر مستمرة تدرك بمقارنة مرحلتين متلاحقتين من حياة الفرد والمجتمع ، وجب علينا ان نعترف ان المؤشرات عليها في البلاد العربية الآن ضعيفة بالنسبة لما حققته شعوب أخرى ، وبالنسبة لما يتطلع اليه المجتمع العالمي الذي أوجد منظمات مكلفة برصد تلك المؤشرات. لكن المجتمع العربي مليء أيضا بصدى دعوة متجددة الى الحرية بأساليب مختلفة وتحت شعارات متنوعة.

ترن الدعوة بقوة في ذلك المجتمع الذي يلهي الافراد عن المشاركة في تسيير شؤونهم الجماعية وعن بلورة شخصيتهم خارج الانماط التقليدية، ذلك المجتمع الذي بدأ بعض عناصره يتعمقون في مفارقات مفهوم الحرية المجردة، مفارقات تقود حتما الى الوعي بمزالق تشخيص الحرية في دولة معينة، في نظام معين، أو في شخص معين.

ان مشكل الحرية يطرح في العالم العربي من جميع هذه الزوايا. فلا يحق لنا ان نركز الكلام على زاوية واحدة ونهمل ما سواها. والا انكرنا ما يميز بالضبط الحرية البشرية، اي جدليتها: وجودها معنى، حيث تنفى فعلا، وتجذرها فعلا، حيث تختفي معنى.

* * *



استنتاجات

ان الدعوة الى الحرية دعوة مدوية منذ عقود في الوطن العربي. لا نكاد نقرأ صحيفة يومية دون ان نجد كلمة حرية تتردد مرارا في مقالاتها. بيد ان تلك الدعوة تجسد حاليا مطلبا ظرفيا لفئة معينة من الناس، اذ اختفت الدعوة الليبرالية التي كانت تهدف الى الشمول بعد أن تحطمت تحت معول النقدين السلفي والماركسي.

أما التحليل الفلسفي فيقوم به اليوم أنصار الحرية المطلقة المجسدة في الارادة الالهية او في طبقة اجتماعية معينة، وهؤلاء المحللون ينهون كلامهم ضمنيا بنفي حرية الفرد في الحاضر.

اذا التفتنا الآن الى مؤشرات مدى تحرر المواطن العربي وجدنا الدارسين متفقين على أنها ضعيفة جدا وأن المجتمع العربي لم يلج بعد مراقي التحرر التي كشفت عنها تجارب مجتمعات أخرى معاصرة.

اذا كانت كلمة حرية جارية على ألسنة عرب اليوم فمفهومها غير واضح ولا راسخ في أذهانهم وواقعها غير محقق في سلوكهم.

هذه هي أهم استخلاصات المباحث الجزئية السالفة. هل تعني ان الحرية، مثلٌ أعلى، لا يهم الفرد العربي؟ من المعلومَ ان كثيرا من الاجانب يروجون هذا الرأي، وهو رأي مغرض، وفوق ذلك، مغلوط، لأن الحرية قبل أن تكون مثلا أعلى ضرورة حياتية. اذا كانت، كما يعتقد هؤلاء الأجانب، لازمة لتطور المجتمعات الانسانية، فكيف تكون غائبة من المجتمع العربي؟ أو ليس هو أيضاً مجتمعاً انسانياً حياً.

صحيح ان أوضاع العالم العربي، التاريخية والاجتماعية، مختلفة عن اوضاع البلاد الاخرى، الغربية مثلا. ليس غريبا ان يطرح مشكل الحرية، وان يدرك المفهوم، بكيفية خاصة. النقطة التي تستحق النقاش هي المتعلقة بوجه تلك الخصوصية.

لقد قلنا في مبحث سابق ان الحرية كضرورة حياتية لا تعبر عنها دائما كلمة حرية، اذ لا يوجد دائما تطابق بين الكلمة والمفهوم. هل تصدق هذه الملاحظة على المجتمع العربي الحالي؟ الجواب في رأينا هو نعم مع اعتبار اختلاف الظروف. هناك مفاهيم، مثل المساواة والتنمية والاصالة، تعبر عن «الحرية» كمنبع النشاط والتطور. تعني المساواة، في الظروف الحالية، استقلال الفرد عن كل تبعية للغير، والتنمية استقلال الدولة عن أي تأثير خارجي، والاصالة استقلال القومية وانفلاتها من الذوبان في ثقافات أخرى. تحتل هذه المفاهيم الثلاثة القسم الاكبر من الحيز الذي تعبر عنه كلمة حرية في المجتمعات الغربية، ويبدو ما عدا ذلك، للمواطن العربي المعاصر، تافها ثانويا. اذا انصب الاهتمام كله على تحقيق المساواة والتنمية والاصالة، وكلها تشكلات ظرفية للحرية، فهل يستغرب اذا ضعف الاهتمام بمفهوم الحرية في نطاقه التقليدي الضيق؟.

إن أهم ما يميز الوضع العربي الراهن هو التداخل بين قيم الحرية والمساواة والتنمية والاصالة. وهذا التداخل يفسر المفارقات التي ذكرنا بعضها سابقا. انتشار دعوة الحرية مثلا يأتي من ان الكلمة تستعمل للتعبير عن معنى الاستقلال في ميادين شتى: الاقتصادي، السياسي، الثقافي، الحضاري. استعمالها اذن واسع في الحياة اليومية بينما ينحصر بكيفية ملحوظة اثناء التحليل الفلسفي. يبدو للباحث الاجنبي ان ذيوع الشعار لا يتوافق مع الاهمال النسبي للمفهوم على المستوى الفكري الخالص. لكن المفارقة ظاهرية اكثر مما هي حقيقية. وكذلك الأمر بالنسبة لما لاحظناه من كون المسؤولين العرب يرحبون بعلم الاقتصاد وبالعلوم التطبيقية عموما بينما يتنكرون للعلوم النفسانية السلوكية. اذا تذكرنا ان الاوضاع هي التي تجعلهم ينظرون الى الفرد كعامل منتج لا كشخصية، فهمنا سر هذه المفارقة الظاهرية.

هكذا نفسر بخصوصية الاوضاع التاريخية والاجتماعية خصوصية طرح مسألة الحرية في العالم العربي. هل يعني هذا التعليل أننا نفضنا أيدينا من قضية الحرية؟ هل يعني ان مسألة الحرية في معناها الضيق (أي مسألة ازدهار الشخصية) قد اصبحت هامشية لكونها انحلت في مسائل المساواة والتنمية والاصالة. لو وقفنا عند

هذه النقطة لكنا قد رددنا فقط ادعاءات الدوائر الرسمية في كثير من البلاد العربية. الحقيقة التي يجب تذكير القارىء العربي دائما بها هي ان انشغال مجتمع ما بقضايا المساواة والتنمية والاصالة لا يدل على تقدم بقدر ما يدل على التخلف وعلى ضرورة اختزال تجارب أمم أخرى. ان المساواة وسيلة الحرية وكذلك التنمية والاصالة، بل ان الحرية المجسدة في سلوك معين هي وسيلة حرية أوسع واشمل، لان الحرية لا تتحقق ابدا بكيفية مطلقة في سلوك بشري متميز. يعني التقدم دائما توسيع الحيز الذي تعبر عنه مباشرة كلمة حرية في استعمالها الدقيق.

فمسألة الحرية مطروحة باستمرار في جميع الاحوال والظروف، وطرحها المستمر هو أكبر ضامن لتحققها التدريجي.

لقد خصصنا الكلام في الصفحات السابقة على أربع ظواهر تلخص في نظرنا الوضع العربي الحالي:

1 - انتشار الدعوة الى الحرية على مستوى العراك السياسي اليومي، وتكتسي تلك الدعوة اشكالا متنوعة حيث يناسب كل شكل فئة معينة.

2 - تركيز البحث الفلسفي على مفارقات الحرية عند التطبيق وضرورة اناطة الحرية البشرية بحرية مطلقة، ويتزعم هذا البحث حاليا اعداء الحرية الليبرالية والمتبرمون من مغزى حرية الفرد.

3 - اهمال ازدهار الشخصية بعرقلة انتشار نتائج العلوم النفسانية السلوكية.

4 - تداخل القيم الضرورية لنشاط وتطور المجتمع العربي المعاصر: التنمية، الاصالة مع قيمة الحرية.

ان دور الدولة، وبالتالي دور الفئة الحاكمة، واضح في النقطتين الأخيرتين، وهذا يدل على أن التساؤل حول الحرية هو في العمق تساؤل حول الدولة والمجتمع بشرط ان لا ننسى ان الحرية تتعلق اساسا، وفي آخر المطاف، بالفرد. ان الحرية لا تختبر بالنيابة، بعد ظهور الفرد على مسرح التاريخ الانساني.[1].

(1) ان الوعي بالوجدان الفردي نتيجة من نتائج التطور التاريخي وليس في اصل التطور كما تتخيل ذلك الفلسفة التأملية.

هذه الظواهر كلها مهمة، لكل واحدة منها دلالة. والمطلوب من كل تقرير حول الحرية ان يعتبرها جميعها في آن واحد. لا أضر بالحرية، ادراكا وتحقيقاً، من التركيز على ظاهرة واحدة دون سواها. كل واحد منا يخوض معركة الحرية في مجال معين، ومن الطبيعي ان يضخم أهمية مفهوم الحرية الذي يوافق ذلك المجال. يضخم العامل مفهوم الحرية العملية ويستهزيء بالتحليلات النظرية، يضخم الفيلسوف مشكل مفارقات الحرية عند التطبيق ويسخر من رجل السياسة أو الاقتصاد، يضخم المُحلّل النفساني أهمية حرية السلوك ويستخف بعموميات الفيلسوف... الخ. كل نظرة آحادية الى الحرية تضعف حظوظ تحقيقها وتسهل النقد على اعدائها، الصرحاء أو المقنعين.

أما النظرية التي تخدمها على المدى الطويل، فهي التي تعطي نفس الأهمية للشعار وللمفهوم وللسلوك، لأنها هي التي تعمق الوعي بتناقضات التطبيق وبالتالي تكشف عن مراقي التحرر المستمر.

المهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائماً موضوع نقاش، بوصفها نابعة عن ضرورةحياتية، لا بوضعها تساؤلاً أكاديميا. مهما تنوعت الحرية، كشعار وكمفهوم وكسلوك، يبقى البحث، في أي مستوى من هذه المستويات الثلاثة، وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الاعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية.

واذا تحول المجتمع الى تنظيم غير انساني حيث يختفي من الاذهان مفهوم الحرية، ماذا يقع؟

يقع ما وقع مرارا في التاريخ: يبزغ فجر الطوبى التي تصور اوضاعا مناقضة للواقع المعاش. ان الحرية قد تنفى من الواقع ومن المجتمع، لكنها لا تنفى ابدا بالمرة من التاريخ، حيث في استطاعتها دائما أن تلجأ الى الخيال. والخيال ينخر الواقع، يوما بعد يوم، باستمرار وبعناد، حتى يأتي على أساسه ويطيح به. فتلج الحرية من جديد، وبصخب، حيز الواقع والمجتمع.

* * *

مــراجع البحث عن الحرية

I. عربية

1 - جاسم، عزيز السيد، **الحرية والثورة الناقصة**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1971.

2 - الحداد، الطاهر. **امرأتنا في الشريعة وفي المجتمع**. تونس، الدار التونسية للنشر، 1977.

3 - حنا، جورج. **ضجة في صف الفلسفة**. بيروت، دار الثقافة، 1952.

4 - خير الدين التونسي. **أقوم المسالك**. تونس، الدار التونسية للنشر، 1977.

5 - زريق، قسطنطين. **في معركة الحضارة**. بيروت، دار العلم، 1964.

6 - السيد أحمد لطفي. **مباديء في السياسة والأدب والاجتماع**. القاهرة، دار الهلال، 1963.

7 - الطهطاوي، رفاعة رافع. **المرشد الامين ضمن الاعمال الكاملة**. بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1972.

8 - العظم، جلال صادق. **دراسات في الفلسفة الحديثة**. بيروت، دار العودة، 1966.

9 - الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة**. الدار البيضاء، مكتبة الوحدة، 1963.

10 - الفاسي، علال. الحرية. الرباط، مطبعة الرسالة، 1977.

11 - الكواكبي، عبد الرحمن. **طبائع الاستبداد**. ضمن **الاعمال الكاملة**. القاهرة، الهيئة العصرية للطباعة والنشر، 1970.

II. غير عربية

12 – Boyce Gibson, A. Freedom in **La philosophie contemporaine, Florence, 1971.**

13 – Combes, Joseph. **Valeur et liberté.** Paris, P.U.F., 1967.

14 – Feuerbach, Ludwig. **Manifestes philosophiques.** Paris, P.U.F., 1960.

15 – Hanafi, Hasan. Théologie et anthropologie in **Renaissance arabe.** Bruxelles, Duculot, 1972.

16 – Hegel, G.W.F. **Philosophie du droit.** Paris, Gallimard, 1940.

17 – Hook, Sydney. **Determinism and Freedom in the Age of modern Science.** New York, 1959.

18 – Hurriya **in** **Encyclopédie de l'Islam,** t. 3, pp. 609–615.

19 – Lahbabi, M.–A. **De l'être à la personne.** Paris, P.U.F., 1954.

20 – Malinovski, B. **Freedom and Civilization.** London, 1947.

21 – Marx, Karl **Critique de la philosophie du droit de Hegel.** Paris, Costes, 1952.

22 – Mill, John Stuart. **On Liberty.** Harmondsworth, Penguin Books 1974.

23 – Rosenthal, Franz. **The Muslim concept of Freedom.** Leyde, 1960.

24 – Sartre, Jean–Paul **L'être et le néant.** Paris, Gallimard, 1943.

25 – Schelling, F.–W. **Recherches sur la liberté humaine.** Paris, Payot, 1977.

فهرس الاعلام العجمية

- ألتوسر ، لوي	Althusser, Louis
- أنجلس ، فريدريش	Engels, Friedrich
- بارث . كارل	Barth, Karl
- بوهم ، جاكوب	Boehme, Jacob
- بيرك ، ادموند	Burke, Edmund
- ديستويفسكي ، فيودور	Dostoïevski, Féodor
- دورينغ	Dühring
- ديكارت	Descartes
- روسو	Rousseau
- روزنتهال ، فرانز	Rosenthal, Franz
- سارتر ، جان بول	Sartre, Jean-Paul
- سبينوزا	Spinoza
- شيلينغ	Schelling
- طوكفيل ، ألكسي	Tocqueville, Alexis de
- غاليار (ناشر)	Gallimard (éditeur)
- غرنيه (ناشر)	Garnier (éditeur)
- غونتيه (ناشر)	Gonthier (éditeur)
- فولتير	Voltaire
- فيخته	Fichte
- فيورباخ ، لودفيغ	Feuerbach, Ludwig
- كانط	Kant

- كيركغارد	Kierkegaard
- لازرسفيلد ، بول	Lazarsfeld, Paul
- لويس ، برنارد	Lewis, Bernard
- ماركس	Marx
- ميل ، جون ستورت	Mill, John Stuart
- نيتشه	Nietzsche
- نيومن ، جون هنري	Newman, John Henry
- هارموندزورث (موضع)	Harmondsworth
- هوبس	Hobbes
- هيغل	Hegel

المحتوى

- تمهيد 5
- الفصل الأول : طوبى الحرية (في المجتمع الاسلامي التقليدي) 9

كلمة حرية في القاموس ، مضمون الحرية في الفقه وعلم الكلام . رموز الحرية داخل وخارج الدولة : البداوة ، العشيرة ، التقوى ، التصوف . تجربة الحرية في المجتمع الاسلامي التقليدي .

- الفصل الثاني : الدعوة الى الحرية (في عهد التنظيمات). 27

اتساع نطاق الدولة .
نقض الوسائط ، الحنطة ، الاسرة ، ظهور الشخصية .
انتشار كلمة حرية ، دور الشعار ، شعار الحرية عملي وذرائعي .

- الفصل الثالث : الحرية الليبرالية 37

تحديد الحرية الغربية ، مراحلها الاربع ، تعرف العرب عليها .
جون ستورت ميل ، نظريته الى المجتمع الاسلامي . الليبرالية الغربية المبسطة . الليبرالية العربية . خصوصيتها . مفارقات الليبرالية ، الحرية كشعار ، العهد الليبرالي في التاريخ العربي الحديث .

- الفصل الرابع : نظرية الحرية 57

الحاجة الى نظرية الحرية ، نتائج نقد الليبرالية .
الفلسفة الالمانية والفلسفة الكلاسيكية .
هيغل ، ماركس ، الوجودية ، الكلامية الحديثة ، الحرية والحقيقة المطلقة العهد الليبرالي العربي ، التناقضات الاجتماعية ، مفارقات الليبرالية . الماركسية والوجودية العربيتين . الكلامية الاسلامية المعاصرة ، علال الفاسي وحسن حنفي .

معنى الارتقاء من الشعار الى المفهوم في مسألة الحرية، دور التصوف عند هيغل والكلامية الاسلامية الحديثة.
نظرية الحرية ومشكلة التطبيق.
- الفصل الخامس: اجتماعيات الحرية 87
العلم الحديث: الحرية والحتمية.
العلوم الاجتماعية: دور الموروث.
التحرير أو قياس الحرية. قسطنطين زريق.
العلوم الاجتماعية في البلاد العربية: علم الاقتصاد. علم الاجتماع. علم السياسة. مفهوم التحرر. تحرر الفرد العربي. مؤشرات التحرر الستة.
- استنتاجات 105
- المراجع 109
- فهرست الاعلام العجمية 111

صدر للمؤلف

عن دار التنوير والمركز الثقافي العربي

١ ـ ثقافتنا في ضوء التاريخ .
٢ ـ مفهوم الدولة .
٣ ـ مفهوم الايديولوجيا .
٤ ـ مفهوم الحرية .
٥ ـ الغربة واليتيم (روايتان) .



مفهوم الحرية

الحرية شعار ومفهوم وتجربة..

إذا نظرنا الى الحرية في نطاقها التاريخي وجب علينا أن نعترف ان المؤشرات عليها في البلاد العربية ضعيفة.. لكن المجتمع العربي مليء بصدى دعوة متجددة الى الحرية. وبدأ بعض عناصر ذلك المجتمع يتعمقون في مفارقات مفهومها. مفارقات تقود حتماً الى الوعي بمزالق تشخيصها في دولة معينة. في نظام معين او في فرد معين..

المهم في قضية الحرية هو ان تبقى دائماً موضوع نقاش. بوصفها نابعة عن ضرورة حياتية. لا بوصفها تساؤلا أكاديميا..

مهما تنوعت صُور الحرية. يبقى البحث فيها وسيلة للاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية.

الناشر: المركز الثقافي العربي
ص.ب ١٣/٥٨٨١ شوران ـ بيروت: لبنان
ص.ب 4006 ـ الدار البيضاء ـ المغرب